

Postkolonyal Aura

Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi

Arif Dirlik

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

POSTKOLONYAL AURA

Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi

Galip Doğduaslan, 1979 doğumlu. Yıldız Teknik Üniversitesi Elektronik ve Haberleşme Mühendisliği'nden 2001 yılında mezun oldu. Halen mesleğinin yanısıra çevirmenlikle uğraşıyor.

POSTKOLONYAL AURA

Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi

Arif Dirlik

Çeviren: Galip Doğduaslan



BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Arif Dirlik
The Postcolonial Aura
Third World Criticism in the Age of Global Capitalism

Postkolonyal Aura
Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Cengiz Topel Caddesi, Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org, www.bupress.net
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27
Sertifika No: 10821

Bu kitabın ABD'deki ilk baskısı Preseus Books Group üyesi olan Westview Press tarafından yapılmıştır.

Yayıma Hazırlayan: Ali Şimşek
Redaksiyon: Süreyya Evren, Cem Uçan
Baskıya Hazırlık: Meltem Aravi
Kapak Tasarımı: Kerem Yeğin
Baskı: G.M. Matbaacılık ve Ticaret A.Ş., 100 Yıl Mah. MAS-SİT, 1. Cadde, No: 88, Bağcılar/İstanbul Telefon: 0212 6290024-25

Birinci Basım: 2005
İkinci Basım: 2010

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data
Dirlik, Arif.
Postkolonyal Aura/Arif Dirlik; çeviren Galip Doğduaslan
vi, 402 p.; 21 cm.
ISBN 978-975-6193-19-0
Includes biographical references.
1. Postcolonialism 2. Developing countries -- Historiography.
3. Culture -- Study and teaching. I. Title. II. Doğduaslan, Galip

İçindekiler

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

Bugünlerde ABD'de ideolojiden sözetmek pek moda değil; Soğuk Savaş'ın sona erişi, marksizmin çöküşü ve devrimlerin eskide kalmasıyla, bir zamanlar ideolojik olarak nitelendirilenlere de sanki ortadan kalkmışlar gözüyle bakılıyor. İdeoloji kavramının siyasi düşünde ön plana çıkışı Fransız Devrimi'yle olmuştu; ve devrimlerle beraber ideoloji kavramı da yavaş yavaş geçmişe karışma sürecine giriyor.

Bana göre, tam da bu nedenden dolayı, ideolojiden konuşmanın ve günümüzün eleştirisine girişmenin vakti. İdeolojinin reddinin böylesine yaygınlık kazanmış oluşu, kapitalist modernliğin tartışılmaz üstünlüğünün en açık kanıtıdır. Bununla beraber, kapitalizme alternatif teşkil edebilecek herhangi bir gelecek vizyonunun yitimi sebebiyle, ideolojinin eleştirisi aşırı zorlaşmıştır. Karl Mannheim'in yirminci yüzyılın ortalarında yazdığı *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserinde belirttiği gibi, hem ideolojiye hem de ütopyaya şekil veren gelecek vizyonlarıdır; onu dizginleyecek bir ütopya olmadan ideoloji, sadece bugünü değil yarını da sömürgesi haline getirir.

Sorunun ayrıca mekânsal bir yönü de var. Son yirmi yıldır, eski adlandırmayla "Üç Dünya"nın arasındaki sınırların, hem seçkinler hem de halk seviyesinde, yıkılışına tanıklık etmekteyiz. Sosyalizmin çöküşü ve biçimsel dekolonizasyon, Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünyaların mekânsal olarak yeniden yapılanmasına yol açan koşulları yaratmıştır; sermaye küresel hale gelmiş, ulusötesi olduğu kadar ulusal boyutlarda da insan göçü ve iletişim hızlanmıştır. Bu değişimlerle gelen küreselleşme fikri dünyadaki akademik çevreler arasında anlamsız bir moda haline gelecek ölçüde yoğun bir ilgiyle karşılanmıştır. Öte yandan, küreselleşmenin, belki de güç ilişkilerinin küresel olarak nasıl yeniden yapılandırılmakta olduğunu kavramamızı sağlayacak bir yönüne görece az ilgi gösterilmektedir: bu da değişen sınıf ilişkileri ve sadece sermaye sahipleri ve

idarecilerinden oluşmayan ama ayrıca öz formunu ulusötesi şirketlerde bulan küresel ekonominin faaliyetlerinde rol oynayanları da kapsayan, eğitim kurumlarında görev yapan akademisyenlerden hiç de hükümet dışı olmayan sözde Hükümet Dışı Örgütler (STK) gibi kimi uluslararası kurumların yönetiminde rol alan entelektüellere uzanan, Leslie Sklair'in deyimiyle "ulusötesi kapitalist sınıf"ın ortaya çıkışıdır. Dikkatlerin bugüne dair ideolojik olabilecek şeylerden başka bir yere çekilmesi, bu grupların çıkarlarıyla doğrudan örtüşmektedir. Bir süre önce "küresel modernlik" olarak tarif ettiğim gelişme, kolonyal modernliğin sonunu değil nihai zaferini simgelemektedir; zira, her ne kadar alternatif ya da birden çok modernliğin olduğunu öne süren şovence iddialar var olmaya devam etse de kapitalist modernliğin kalkınmacı varsayımları artık dünyadaki tüm modernlik tasarılarınca içselleştirilmiş durumdadır. Bugün –Dördüncü Dünya adıyla anılan– yerli toplumlar bile küresel kapitalizmin sosyal ve ideolojik yönden parçalı kuvvetleriyle karşı karşıyadır.

Şu an, eleştiri için mümkün olan tek yol "gelenekler"e geri dönmek gibi görünmektedir; ironiktir ki, bu gelenekler, genişlemiş Avrupamerkezli modernlik ile yerli toplumlar arasında iki yüzyıldır süren hesaplaşmanın ürünleridir. Son yirmi yıldır, sermayenin küreselleşmesine, benim adlandırmamla, "epistemolojik yerliciliğin" yükselişi eşlik etmiştir. Küresel modernliği kolonyal geçmişinden "fark"ın tanınması ayırır. Ancak aradaki ayrım tamamıyla yüzeysel olmasa bile yine de yüzeyde kalan bir ayrımdır; ve kolonyal güç ilişkilerinin süreklililiğini gizler. Bununla sadece kolonyal nostaljinin devam ediyor olmasını ya da ABD'nin, yerküredeki ekonomik kaynakları denetim altına alıp tehdit oluşturanları baştan önlemek için dünyanın geri kalanıyla girdiği savaşta, ABD emperyalizmini yeniden canlandırmasını kastetmiyorum. Epistemolojik yerlicilik *(nativism),* Avrupamerkezciliğin evrensel tezlerine karşı yerel inanışları ve bilgi biçimlerini savunsa da, tıpkı evrensel olma iddiasındaki etnomerkezcilik gibi, Avrupamerkezciliğin pek çok tezini içten içe kabul etmektedir. Ancak saf yerlilik iddiası, öne sürdüğü epistemolojinin, modernlik tarafından zaten üzerinden geçilmiş bir

epistemoloji olduğunun üstünü örtmektedir. Gerekçelere dayandırdığı alternatif modernlik tezi ise, onun kapitalist dünya sisteminin bir parçası olmayı kabullenmiş olduğunu hasır altı etmektedir. Başka bir deyişle, yıkıcı ve doymak bilmez bir kapitalizm ile hayali geçmişlerin gerici bir şekilde yeniden dirilişi arasında gidip gelmekteyiz. Küresel kapitalizm içinde süren güç mücadeleleri, sözde medeniyetler arası etnik bölünmeler ekseninde tahayyül edilen alternatif modernlik tezleriyle dışa vurulmaktadır. Sonuçta, ideolojik ve sosyal olan gitgide yozlaşarak yerini ırksal ve dinsel çekişmelere bırakmaktadır.

İçinde bulunduğumuz anda, bugüne dair, bizi bu ideolojik mahkümiyetten kurtaracak gerçek seçenekler tasarlamamız, belki de insanlığın varlığını sürdürmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu işi üstlenirken hem bugünü hem de geçmişi dikkate almamız şarttır. Kapitalist modernliğin sömürgesi haline gelmeyecek bir gelecek tasarlamamız gerekmektedir; ancak bürokratik sosyalizmlerin sonunu getiren kalkınmacı varsayımların prangasından kurtulmamız da zorunludur. Adalet ve demokrasi yolunda verilmiş olan mücadeleleri hatırlayarak geçmişi, gericiliğin tuzağından kurtarmalıyız.

Bu kitapta yer alan makaleler, postmodernizm ve postkolonyalizmle ilintili düşünsel akımların eleştirisini verme amacı taşımakta ve bilhassa Üçüncü Dünya aydınları üzerinde durmaktadır. 1970'lerden bu yana içinde yer aldığım bu akımları reddediyor değilim. Esas amacım, bu akımlara başlarda ürettikleri eleştirel görüşleri yeniden hatırlatmak ve onlarda, 1980'lerde başlayan ideolojik dönüşün üstesinden gelmektir.

Bu kitabın, Türkçe'ye kazandırılması ve yayımlanması için yoğun çaba harcayan Ali Şimşek'e ve Galip Doğduaslan'a müteşekkirim. Bu kitabı, kardeşlerim Serpil, Erdal, Ahmet ve Tanju'ya; amcalarım, Cemil ve Yekta Demirağ'ın anısına adıyorum.

Arif Dirlik
Eugene, OR, ABD
2 Mart 2004

ÖNSÖZ

Bu kitapta yer alan denemeler, Çin'deki kültürel kendini temsil meseleleri ve Pasifik bölgesinin yapılandırılmasında karşılaşılan sorunlardan, küresel ilişkilerin, çağımız koşullarına uygun olarak, yeniden kavramlaştırılması gibi daha genel problemlere kadar geniş bir alana yayılmıştır. İki temel motivasyonun rehberliğinde yol alınmıştır. İlki, II. Dünya Savaşı sonrası küresel ilişkilerin haritalandırılmasındaki yeniden kavramsallaştırmaları Üç Dünya görüşü terimleriyle, özellikle de bugünlerde moda olan sözümona postkolonyal eleştiri çerçevesinde eleştirel bir üslupla değerlendirmektir. İkincisi ise, küresel ilişkilerle ilgili daha önce yapılan alternatif modernlikler yaratmak dürtüsüne gömülmüş radikal kavramlaştırmaların, postmodernizm ve onun "Avro-Amerikan olmayan" yan kolu postkolonyalizmin tahakkümündeki kültürel eleştirinin baskısı altındaki siyasi emellerinin yeniden kullanılmasının gerekliliğinde ısrarcı olmakla birlikte, küresel ilişkilerdeki radikal dönüşümleri tanımak için alternatif çözümleme kipleri de formüle etmektir. Bu süreç dahilinde, postkolonyallik fikrini, "ulusötesi kapitalizm" ideolojisiyle koşut giden politik ve düşünsel içerimlerini ortaya koymak adına tarihsel perspektif içine yerleştirmeye çalışacağım.

Postkolonyal eleştiri yerelleşmiş çatışmalar ve kimlik politikaları adına küresel veya yerelötesi (*translocal*) yapıları ve metaanlatıları (*metanarratives*) reddetse de, ben, sadece günümüzdeki küresel ilişkileri değil postkolonyal eleştiri fenomeninin kendisini de, kültürel özerklik üzerindeki ısrarcı tutumu ve daha önceki ana ilgi alanlarını oluşturan sınıf ve toplumsal cinsiyet sorunları yerine etnisite ve kültür sorunlarına öncelik vermesi olgularıyla birlikte kavrayabilmek için yapısal bağlama, bilhassa küreselleşmiş bir kapitalizm bağlamına dikkat gösterilmesi

gerektiğini ısrarla savunuyorum. Postkolonyal eleştirinin pusulası, belirsiz bir yönü göstermektedir; "postkolonyal eleştirmenler" şu anki kullanımıyla geniş bir siyasi yelpaze içinde yer almaktadır. Bu yelpaze, Gayatri Spivak gibi Marksist-feministlerden, Stuart Hall ve Paul Gilroy gibi kimlik siyasetini kapitalizmin maddi koşulları içinde temellendirmeye çalışanlara; entellektüel duruşu sol havalı bir libertariyanizmden öteye geçemeyen Homi Bhabba gibi idealist inşacılara (*constructionists*) kadar uzanır. Şu halde, Amerikan üniversiteleri üzerinde en büyük etkiye sahip "postkolonyal eleştiri" çeşidinin, yapı ve bütünlük sorunlarına karşı kimlik siyasetini öne çıkaranı, günümüz toplumlarının başına musallat olan problemlerin çözümünü (Bhabba'nın popülerleşmesinde büyük rol oynadığı) "melezlik", "heterojenlik" ve "arayerdelik" (*in-betweenness*) gibi terimlerde göreni olmasına şaşmamalıdır. Postkolonyal eleştiri, bir savlar enflasyonuna ve gem vurulmamış genişlikte faaliyet alanına sahip kültürel eleştirinin, sonunda eleştirel enerjisini harcayarak nasıl eleştirel olmayan ve kendi getirdiği yeniliğin narsistçe kutlanmasından ibaret birşeye dönüşebileceğine bir örnektir. Atası olan postmodernizm gibi postkolonyalizmin de düşünsel kökleri, Avrupamerkezci modernliğin (hem liberal hem de Marksist biçimlerindeki) keskin sınırlandırmalarına karşı bir başkaldırı olan postyapısalcılıktan gelmektedir. Postkolonyalizm, hem modernliğin genelleşmiş kavramlarının yerel olana ilgisizliğini şüpheyle karşılayarak hem de dikkatleri küresel siyasi ve sosyal ilişkilerdeki yakın zamandaki dönüşümle ortaya çıkan yeni tip problemlere çekerek çok ciddi gerçek bir ihtiyaca cevap vermiştir. Yerele ilgisizliğin sorgulaması modernliğin homojenleştirici savlarına ek olarak, bunların yan ürünü olan, çoğu zaman bölücü ve hatta soykırıma varan sonuçlarıyla birlikte çeşitli tipteki kolektif kimliklerin şeyleştirilmesini içerir. Ortaya çıkan yeni tip problemler ise hem kapitalizmin küreselleşmesine hizmet eden yapısal dönüşümleri hem de bunlarla ilintili olarak, özgürlük emellerini ifade edebilmek için şeyleşmiş kimliklerin parçalanmasını çıkış noktası gören sosyal güçlerin ortaya

çıkışıyla, II. Dünya savaşı sonrası ekonomik ve siyasi sınırların yeniden şekillenmesinin ürünüdür.

Gel gelelim postkolonyal eleştiri, eleştirel gücünü çok kısa bir zaman içinde tüketmiştir. Bütünleştirici çözümlere getirdiği eleştiri, eleştirinin zaten mahrum olduğu eleştirel öz-bilince başvurulmadan, tarihsel ve yapısal bağlamın yerel adına eleştiriden dışlanmasına dönüşmüştür. Eleştiri kendini göklere çıkarırken, bilerek ya da bilmeyerek kendisinin doğmasına yol açan koşulları da göklere çıkarmaktadır. Postkolonyal eleştirinin ortaya çıkışındaki ciddi eleştirel niyetlerini paylaşmayanlar tarafından ele geçirilip geçirilmediği sorusu da tartışmalı bir sorudur, çünkü postkolonyal eleştirinin metodolojik olarak yapıları inkâr etmesi ve metodolojik bireyciliği böyle bir mülk edinmeye imkân sağlamıştır.

Başlangıçta amaçlandığı gibi daha önceki radikalizmlerin içerden eleştirisini yapmak yerine, postkolonyalizm, kat yerleri açıldıkça, var olan siyasi ve sosyal ilişkiler sistemine karşı radikal meydan okuma olasılığının tamamıyla reddine dönüşmüştür. Onun yerel çatışmalar ve kimlik siyasetine takılıp kalması, kapitalizmin yapılarının ya da sömürü ve baskının diğer yapısal biçimlerinin tam bir eleştirisi olmasını olanaksızlaştırır. Ayrıca, tahakküm ve hegemonyaya karşı mücadelelerde gerekli olan kolektif kimliklere karşı yöneltilmiş argümanları da meşru kılar. İronik olarak, "farklılığa" yapılan vurgu "farklılığın" kendisinin metatarihsel (*metahistorical*) bir ilkeye çevrilmesiyle sonuçlanmış ve bir "farklılığı" diğerinden siyasi olarak ayırmayı olanaksızlaştırmıştır. Postkolonyal eleştiride (ve genel olarak postmodernizmde) erekselliğin reddedilmesi, Avrupamerkezci modernlik karşısında seçenekler sunulabilmesi imkânının yolunu açan, geçmişte susturulmuş ya da tarihten dışlanmış olanlara söz hakkı veren düşünsel bir yer yaratmıştır. Ancak; diğer taraftan aynı postkolonyalizm, kolektif kimlikle ilgili savların gerçeklik olasılığını yadsıyarak, bahsedilen seçeneklerin altını oymuştur. Teori ortaya ne sunduysa, geri almıştır hem de sunar sunmaz! En garip durumda ise, sözümona postkolonyal eleştir-

menler, suçlamalarını geçmişteki ve günümüzdeki radikalizmlere yöneltmişlerdir. Bu radikalizmler, iktidar yapılarının önemi konusundaki ısrarları nedeniyle, ezilenlerin öznelliklerini ortadan kaldıran "Avrupamerkezcilik" ve "kolonyalizm" düşüncelerini devam ettirmekle suçlanmıştır. Postkolonyal argüman geçmişin ve günümüzün daha önceki liberal yorumlarını aşmak şöyle dursun, tıpkı bu yorumlardaki gibi, ezilenlere kendi maruz kaldıkları ezilmenin suçunu yüklemiş ve bunu sırf onların öznelliklerini olumlamak adına yapmıştır. Tüm bunların sonucu olarak postkolonyalizmin, kapitalizmin kültürel kurumlarınca böylesine çabuk kabul görmesi ve desteklenmesi kulağa pek de şaşırtıcı gelmemektedir.

Postkolonyalistlerin Avrupamerkezciliğe ve özellikle Aydınlanma'nın mirasına yönelttiği saldırıların, bu kurumlarda kızgınlıkla karşılanmış olduğuna şüphe yok. Bununla birlikte, postkolonyalizm (örneğin marksizmin tersine) görece rahatlıkla evcilleştirilmiş ve bu kurumlar içindeki seçkinler arası bir çatışma halini almıştır. Bu çatışmanın bir tarafında, artık Avrupamerkezcilikle tatmin olamayacak ulusötesi kapitalizm koşullarında postkolonyal argümanın getirdiği faydayı takdir edenler yer almaktayken diğer tarafta küresel ilişkilerde yakın zamanda gerçekleşen dönüşümlerle anlaşmayı reddedenler bulunmaktadır. Postkolonyalist argümandan çıkan siyasi ve sosyal çözümler, yani çokkültürcülük ve ırksal ve patriyarkal tahakküme karşı çeşitlilik gibi tezler, yeni sosyal ve siyasi durumla örtüşmektedir. Bununla beraber, postkolonyalistler Avrupamerkezciliğe odaklanarak, Avrupamerkezci iktidar ile kapitalizm arasındaki yapısal bağları dışlamaktadırlar. Ayrıca kapitalizm tartışmasını ekonomi politik alanından kültür alanına kaydırarak, radikal kapitalizm eleştirilerine karşıt bahaneler sunmaktadırlar. Postkolonyalistlerin "farklılığı" fetişleştirmesi, mantığıyla bizi bireysel seviyeye mahküm etmekte ve bunun da ötesinde postkolonyal argümanın "homojenleştirici" ve "özcüleştirici" (*essentializing*) varsayımlar olduğu iddiasıyla reddettiği kolektif deneyim seviyelerinde önemli farklılıklar gösteren kolektif karşıtlık-

ları gayri meşru kılmaktadır. Yerel öznellikler adına teorik olarak kolonyalizm ve emperyalizm (ya da onlara karşı gerçekleşen milliyetçi muhalefetler) gibi tarihsel fenomenleri reddeden postkolonyalizm, geçmişteki eşitsizliklerin ve baskıların sorumluluğunu ideolojik ve kültürel bir Avrupamerkezciliğe havale etmektedir. Bu şekilde, sadece geçmişteki eşitsizlikler değil onlardan günümüze kalan miras da belleklerden silinerek, Avro-Amerikan işbirliği ve siyasi iktidarının dünyada süregiden hakimiyetine karşı mücadele eden ve alttan gelen hareketlerin tabanı kaydırılmaktadır. Buna ek olarak, bir zamanlarki adıyla Üçüncü Dünya'yı resmettiğini söylediği savlarına karşın postkolonyalizm, iktidarın merkezlerinde yaşayan ulusötesi aydınlarca ortaya atılmıştır. Bu aydınların, Avrupamerkezciliğe karşı arz ettikleri tehdit, gücü yönünden asgari düzeydedir. Gerçekten de, kimileri postkolonyalizmi, Avro-Amerikan olmayan yerlerde ikamet eden aydınların ve onların Avro-Amerikan yandaşlarının aracılığıyla, Avro-Amerikan iktidarın kurbanı olmaya devam edenlerin sorunlarını marjinalleştiren bir tür Avrupamerkezcilik olarak tanımlamaktadır. Öte yandan, ulusötesiciliklerinden dolayı bahsedilen aracıları tanımlamak pek kolay değildir. Şair arkadaşım Russell Leong geçenlerde durumu şöyle ifade etti: "Çokkültürcülük=postkolonyal Avrupamerkezcilik". Bu denklemden üstünde durulup düşünülmesi gereken pek çok ironik sonuç çıkar.

Aydınlanma'ya karşı postkolonyalizm namına süregelen şimdiden törenselleşmiş saldırılarda benzer ironik durumlar gözlenebilir. Avrupa Aydınlanması'nın dünya üzerindeki Avrupa yayılmacılığına çok şey borçlu olduğu ve Avrupa kolonyalizmine ideolojik olarak suç ortaklığı ettiği haberi yeni değildir. "Aydınlanmanın" karmaşık yapısını göz ardı eden indirgemeci okumalar, bununla birlikte, aslında yeni olmayan düşünsel savların yeniliğini "Aydınlanma"ya karşı dramatize etmeyi, hedef bellemişlerdir. Oysa bu savların ortaya atılması, Aydınlanma sonrası liberal ve özgürlükçü temaların, üzerlerine postmodernist ve postkolonyalist jargonun kumaşından birer elbise giydirilerek tekrar sahneye çıkarılmasından başka bir şey değil-

dir. Burada "unutulan", aynı "Aydınlanma" düşüncesinin hem Avrupa'nın içinde yer alan hem de onun dışındaki toplumlarda baskı ve sömürüye karşı başlayan eleştirilerin kaynağı olduğudur. O sadece dünyanın fethine çanak tutan muhafazakar, liberal söylemlere yol açmamıştır. Anarşizm, marksizm, feminizm, sekülerizm ve hatta postkolonyalizmin kendisi de onun eseridir. Aydınlanma'yı inkâr etmek ona yöneltilen eleştirilerin tarihselliğini (*historicity*) inkâr etmek anlamına gelir.

Eğer bugün bilhassa Avro-Amerikan çevrelerde, Aydınlanma karşıtı söylemler rağbet görüyorsa, bana göre bunun nedeni onların dünyada hüküm süren Avrupa kökenli kapitalizmi olduğu kadar kapitalizme karşı girişilmiş (marksizm gibi) en radikal eleştirileri de hedef almasıdır. İşin garip tarafı, Aydınlanma'nın ussalcılığı sadece Avro-Amerikan olmayan düşünce biçimleriyle değil (tüketici ya da üretici olarak) bireyin şekillendirilebilir olmasına ihtiyaç duyan ve ussallığı bunun karşısında bir engel olarak gören günümüz kapitalizminin talepleriyle de uyuşmamaktadır. Aydınlanma'ya saldırmaları nedeniyle, burada da postkolonyalizm ve genel olarak postmodernizm, günümüz Küresel Kapitalizmi ile örtüşme içindedir. Postkolonyalistlerin (ve postmodernistlerin) dünyanın sosyal bir inşa olduğu konusundaki ısrarı ve insan iradesi ve kavrayışı ötesinde gerçekliği olan bir dünya tasvirini reddetmeleri, günümüz kapitalizmiyle son derece eşzamanlı bir gönüllüğü ifade eder. (Disney'in yaydığı da benzer bir epistemolojidir). Böyle bir epistemolojik duruşun siyasi libertariyan içerimleri aynı şekilde, en azından Birleşik Devletler'de, mevcut siyasi durumu yansıtır ve meşrulaştırır. Birbirinden farklı "farklılıkları" hatta gerçeklik ile kurguyu ayırt etmek için hiçbir araç sunmayan bir epistemoloji sosyal ve politik manipülasyonun yolunu açar. Ayrıca son *Social Text* skandalının da etkili bir şekilde belgelediği gibi kendi iflasını da davet eder.

Siyaset adına, epistemolojinin suçlanmasına gerek yoktur. İnşacılık, iktidarın işleyişi için çok önemli eleştirel kavrayışlar sağlar sağlamasına. Ancak o "hayali cemaat-

ler" gibi yorucu ve verimsiz bir konuyla meşgul olacağına, kendini "hayal eden cemaatler"in hizmetine sunabilirdi. Sorulması gereken soru şudur: Acaba neden günümüz eleştirel düşüncesi bunlardan ikincisine yöneleceğine tüm enerjisini ilkine vererek israf etmektedir. Postkolonyalizm, postmodernizme benzer şekilde, mevcut ideolojik durum için eleştirel anlayışlar önermiş ama bu ideolojik durumla suç ortağı olduğu için kendi kendini sınırlandırmıştır. Bu sınırlanmanın belli sosyal nedenleri olduğunu öne sürüyorum. Postkolonyal eleştirinin yetersiz kaldığı noktalardan biri onun, postkolonyalizmin kendisinin, özellikle de Küresel Kapitalizmin, yapısal koşullarına başvurulmadan anlaşılamayacak sınıf ilişkilerini inkâr etmesidir. Postkolonyalizm, tam olarak, hem Üçüncü Dünya toplumlarının Birinci Dünya toplumlarıyla ilişkileri yönünden hem de ulusötesi kapitalizmin etkisi altındaki küresel sınıf ilişkileri yönünden kavranabilir: sınıfların ulusal sınırların ötesine geçmiş olduğu bir durumda, sınıf-içi çelişkilerin ifadesi olarak. Etnisiteler, kültürler vs. farklı biçimlerde de kavranabilir ve farklı değerlendirmelere tabidirler. Yakın zamanda ortaya çıktıkları halleriyle, ulusötesi bir sınıfın içinde birbiriyle çatışan erklenme iddialarını temsil ederler. Yine de, bu sınıfın, ona bu tanımı kazandıran ve adlarına söz söyleme iddiasında olduğu sosyal art bölgelerle arasına mesafe koyan, mevcut yapısal durumdaki ortak çıkarları yönünden ayırt edilmesi gerekmektedir.

Bütün bunlar nedeniyle, denemelerimde, değişen kapitalizm bağlamı içerisinde yapısal koşullara olduğu kadar, etnisite ve kültür konusunda farklı anlayış biçimlerine de dikkat edilmesi gerektiğinin altını çiziyorum. Denemelerimde yeni küresel durumu ve postkolonyalliğin düşünsel taleplerinin farkına nasıl varıldığını açıkladığına inandığım alternatif çözümleme kipleri öneriyorum. Ekonomik ve siyasi kolonyalizmin biçimsel olarak tarihsel bir somutlukla ortadan kalkışı anlamında bir postkolonyallik durumu vardır. Bu durum yerel ve küresel ilişkiler konusunda yeni düşünme yolları bulunmasını gerektirmektedir; ancak bu yollar eğer eleştirel oldukları iddiasındaysalar, hem tarih

hem de yapı –yani kolonyalizmin tarihi mirası (ve bununla birlikte ona karşı yürütülen devrimci mücadeleler) ve günümüz kapitalizminin yeniden biçimlendirdiği güç ilişkilerinin (kolektif direniş ve muhalefetin yeni biçimlerini talep eden) yapıları– ile ilgili bir anlayışa sahip olmalıdırlar.

Her şeyden önce, çağımız sorunlarına alternatif düşünme biçimleriyle yaklaşım ve bir gelecek tahayyülü üzerinde odaklanmak gerekmektedir. Sonuç olarak "Luditleri" (*luddites*), "oyuncullar"ın (*ludic*)[1] karşısına koymak gibi bir düşünceye ben kendim kesin olarak sahip olmasam da, kültürel eleştiriyi yattığı rahat uykudan uyandırarak köklerinde yatan ciddi eleştirel (ve siyasi) etkileri yeniden hatırlamasını sağlayacak bir yöntem olarak, yan yana koymayı öneriyorum.

Düşünceleri, verdikleri ilham, kurumsal yardımları ve örnek alınacak entellektüel ve ahlaki doğruluklarıyla beni yıllardır destekleyen pek çok arkadaşımın, meslektaşımın, öğretmenimin ve öğrencimin adlarını buraya sığdırmak zor olacak. Denemelerime katkılarından dolayı özellikle şu kişilere teşekkürlerimi sunarım: Meslektaşlarım ve arkadaşlarım olarak benden desteklerini esirgemeyen, sonuç aşamasıyla birlikte bu projenin gerçekleşmesinde büyük rol oynayan Harry Harootunian, Epifanio (Sonny) San Juan, Jr. ve Rob Wilson'a müteşekkirim. Bu kitaptakilerin yazılması sürecinde Roxann Prazniak hep vardı. Onun verdiği ilham ve destek olmasaydı, burada savunduğum siyasi görüşlerin bazılarını ileri sürebilir miydim, hiç bilmiyorum.

Arif Dirlik

[1] Luditler, on dokuzuncu yüzyılın başlarında işsizliğe yol açtığı gerekçesiyle makineleri kırmak üzere örgütlenen İngiliz işçi hareketi mensuplarıdır. Bugün de radikal teknoloji karşıtlığını ifade etmek için kullanılır. *Ludic* (oyuncul) ise hayatın ana amacının oyun olduğu bütün felsefelere gönderme yapar. Ses benzerliği dolayısıyla *luddite* ile anılır. [—*editörün notu.*]

POSTKOLONYAL AURA

1 GİRİŞ: POSTKOLONYALLİK VE TARİH PERSPEKTİFİ

Aşağıdaki denemeler, çağımız kültürel eleştirisinin, küresel postmodernlik olarak özetlenebilecek durumun etkisinde, küresel ilişkilerin yeniden biçimlenişini anlama çabasına katkıda bulunmak amacıyla yazılmıştır. Bu denemelerde, dünyanın, özellikle de geçmişte Üçüncü Dünya olarak adlandırılmış olan kısmının, ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel haritalarının yeniden çizilmesinin beraberinde getirdiği yeni ideolojik oluşumlara ya da ideoloji eleştirilerine ait sorunlar çeşitli bakış açılarıyla mercek altına yatırılmıştır. Bu denemelerin altında yatan ve onların pek çok yerde kanıt teşkil ettikleri bir öncül, kapitalizmdeki dönüşümlerin ortaya çıkardığı tarihsel bir durum olan postmodernliğin ve bu durum hakkında konuşmanın bir biçimi olan postmodernizmin arasında yapısal bir örtüşmenin var olduğudur. Bazı denemelerde, benim uzmanlık alanım olan, Asya-Pasifik bölgesinde gerçekleşen ideolojik dönüşümler incelenerek, bu bağlantının izi sürülmektedir. Bu bölge ayrıca, kapitalizmin küreselleşmesi sürecinde oynayageldiği kritik rol dolayısıyla postmodernliğin ortaya çıkışında önemli derecede pay sahibidir. Denemelerin çoğunda, çeşitli postmodern bakış açılarıyla (bilhassa onun bir kolu olan postkolonyalizmin perspektifinden) küresel ilişkilerin günümüzdeki yeniden kavramlaştırılmalarıyla ilgili ortaya atılan teorik ve ideolojik sorulara, bahsettiğim aynı küresel kapitalizm perspektifinde cevap aranmaktadır.

Postmodernizm üzerine yazdığı denemelerinden derlenen kitabının önsözünde Fredric Jameson şunları yazmıştır: "aşağıdaki bölümlerin 'postmodernist teori'nin doğası üzerine incelemeler mi olduğu yoksa sadece onun bir örneğinden mi ibaret olduğu konusunda bir karar vermek

zorunda bırakılmak istemem."[1] Onun karar verme konusundaki isteksizliğinin altında yatan neden, postmodernizmi eleştirel inceleme altına alması sürecinde, postmodernizmin, kendi Marksist duruşunun içine sızmış, onu zedelemiş ve yeniden biçimlendirmiş olduğunu kendisinin de kabul ediyor oluşudur. Bu da postmodernizm üzerine Marksist bir söylem ile postmodernliğin söyleminin içine marksizmin sokulması arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaktadır.

Tutarlı bir Marksist materyalizm, iki söylem arasındaki sınırların bulanıklaşması konusunda önemli bir katkı sağlayabilir. Jameson'ın postmodernizm tartışmasında çığır açan katkısı, postmodernizmi, Geç Kapitalizm koşullarında gündelik hayatta gerçekleşen dönüşümlerin içinde, Geç Kapitalizm'in "kültürel mantığı" olarak temellendirmesi olmuştur. Bununla beraber, bu yöntem sadece postmodernlik söylemiyle değil bu söylemin muhatabı olan maddi koşullar nedeniyle de marksizme karşı durmaktadır. Burada tarihsel koşulların muhasebesinin gerekliliğini dikkate alan bir teori ortaya atılırken bu koşulların yeniliği onları şimdiye kadar geçerli olan kategoriler içinde ele almak çabasını boşa çıkarmaktadır. Demek ki Marksist postmodernizm eleştirisi, eğer geçmişe nostaljik bir yolculuk ya da günümüzden ütopyacı bir kaçınma halini almak istemiyorsa, dünyayı yeniden şekillendiren radikal dönüşümlerin ve bunları dile getiriş biçimlerinin açıklamasını yapmak zorundadır. Postmodernizmi eleştirel süzgeçten geçiren tam bir materyalizm –eğer postmodernizm ve onu hazırlayan tarihsel koşullar arasında yapısal bir bağlantı varsa– içine girmiş olması muhtemel postmodern öğeleri hesaba katarak kendini özeleştiriye tabi tutmalı ve eleştirisi sırasında kendini yeniden biçimlendirmelidir.

Aşağıdaki denemelerde de, Üçüncü Dünya bağlamı içerisinde marksizm ve postmodernizm telaffuz edilirken ve

---

[1] Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1991), s. X [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı,* çev. Nuri Plümer, Yapı Kredi Yay., 1994]

bunlara başvurulurken, benzer bir sınırların iç içe geçmişliği durumu göze çarpacaktır. Marksizm, tartışmalarımda, "postmodernlik durumunu" biçimlendiren güçleri anlamada, Küresel Kapitalizm'in yol açtığı yapısal değişimlerden ayrı tutulmaması gereken vazgeçilmez bir teorik kaynak olarak ortaya konmaktadır. Diğer taraftan, postmodernizmin bahsedilen durumdan söz ederken aynı şekilde vazgeçilmez bir yol olarak benimsenmesi, bir modernlik teorisi olan marksizmin mekânsal ve zamansal öncüllerini şüpheli hale getirir. Gene de yenilik atmosferi içindeki ideolojik bir tuzağa düşmeden, birbiriyle çelişkili gibi görünen iki duruşu da muhafaza etmek, dünyayı yeni şekillerde betimleyebilmek açısından büyük önem taşımaktadır.

Kitabın başlığında ve denemelerimin bir kısmında "Üçüncü Dünya" ifadesini kullanmam aynı nedenden kaynaklanmaktadır. Denemelerimden birinde Üçüncü Dünya'nın söylemsel bir kategori olması dışında belki de bir önem taşımadığını ve hatta eski bir söylemin gönderme yaptığı koşulların şu anda uğradığı dönüşüm sebebiyle belki de hiçbir anlam ifade etmediğini öne sürüyorum (Üç Dünya mı Tek Dünya mı Yoksa Çok Dünya mı? Çağdaş Kapitalizm Altında Küresel İlişkilerin Yeniden Biçimlendirilmesi). Buna rağmen, bugünlerde moda olan ve aynı derecede söyleme dayanan postkolonyal kavramına karşı Üçüncü Dünya düşüncesinin anımsanması önemlidir. Bunun nedeni, bu düşüncenin bugünü tanımlamada uygun kaçması değildir. Asıl neden Üçüncü Dünya ülküsünün içinde barındırmış olduğu ve beraberinde günümüz üzerinde bir geçmiş perspektifini ve bu perspektifin ürünü olan eleştirel imkânları taşıyan siyasi anlamların hâlâ bugüne uygun düşebilmesidir. Sermayenin ideolojisinin, geleceği hemen hemen tümüyle sömürgeleştirdiği bir ideolojik durumda, sermayenin tarihinin tahakkümü altına almış olduğu eski alternatiflerin mümkün kıldığı eleştirel perspektifleri gözden kaçırma lüksümüz yoktur. Kanımca bu alternatiflerin yeniden akla getirilmesi bizi geriletmez aksine bizlere yeni bir geleceğin kapılarını açacak alterna-

tif toplum vizyonlarını ayakta tutmamızı sağlar.

Bu, (bu kitapta yazıldıkları sıraya göre sunulan) tüm denemelerde göze çarpan bir temadır. Bu denemelerde, var olan eleştirel tavırların eleştirisini yaparken el yordamıyla yazılanların ortaya atılan soruların cevaplarına evrilmesi sürecinde gitgide daha fazla öne çıkan bir tema. Geçmiş ve günümüz arasındaki çelişkileri ve böylece uzak ve belirsiz bir geleceğe yol açacak ideolojik ve metafizik çözümlere başvurmadan dünyada yaşamakla ilgili açık imkânları ayakta tutmak isteyen eleştirel bir yorumbilgisi (*hermeneutic*) için, tarihi çok önemli görüyorum. Kültürel eleştiriye katkıda bulunma amacıyla burada yer alan tartışmalar, günümüz kültürel eleştirisinin onu marjinalleştirme eğilimine karşın tarihi merkez alan ortak bir zemini paylaşmaktadır. Bu, kültürel eleştirmenler tarihten bahsetmiyorlar demek değildir; tersine tarih üzerinde sıkça durmaktadırlar. Ancak bunu yaparken, metodolojik sebeplerle, günümüz, geçmiş ve gelecek arasında ciddi bir karşılaştırma yapma imkânını devre dışı bırakmaktadırlar. "Dil paradigmasının doğallaştırılması" diye yazmaktadır John O'Neill, "kapitalizmin tarihsizleştirme ve politikasızlaştırma sürecinin ideolojik suretidir."[2] Kendi disiplinim göz önüne alındığında, tarihi ön planda tutma çabam, disiplinsel bir alanı pek çoğu edebiyatla ilgili tarihçiler ve eleştirmenler olan kültür eleştirmenlerinin işgalinden kurtarma girişimi olarak görülebilir. Ama hiç de öyle değil. Tahmin ediyorum tartışmalarımda da açıkça görülüyor ki kültürel eleştiriye getirdiğim eleştirinin, tarih ve tarihsellikle ilgili sorunların tanımlanmasında yetersiz kaldığı noktalarda, tarihin yeni bir üslupla yorumlanmasına verdiği değer ön plana çıkmaktadır. Bu da ne yazık ki tarihçilerin açıkça unutmuş oldukları bir şey. Benim üzerinde durduğum husus tarihin disiplinsel tasviri değil, epistemoloji olarak tarihtir. Onun marjinalleştirilmesi bizi insan kurtuluşu üzerine ciddi şekilde kafa

---

[2] John O'Neill, *The Poverty of Postmodernism* (Londra ve New York: Routledge, 1995), s. 18

yorarken açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir boyuttan yoksun bırakır.

Aşağıdaki analizlere rehberlik eden, postmodernin imzası altında yeniden incelenmekte olan, tarih ve tarihselliktir. Postmodernizmin temel katkılarından –ve postmodernliği tanımlayan özelliklerden– biri, modernin teleolojisinin ve modernlik düşüncesini oluşturan ekonomik, siyasi ve kültürel anlatıların içine sinmiş diğer teleolojilerin sorgulanmasıdır. Böylece geçmişi, sadece rotası bugüne dönük bir şey olarak değil, bugünün, bu haliyle var olmasına neden olacak şekilde tahakküm altına alınmış alternatif tarihsel yörüngelerin kaynağı olarak da tasavvur edebilmek bir kez daha mümkün olur. Bu sorgulama geçmişi anlamada yeni imkânlar yaratmıştır ve geçmişi sayısız siyasi ihtimali barındıran bir depo olarak gözler önüne sermede aynı derecede önemli rol sahibidir; ancak, böylelikle, tarihsel olarak modernliği yaratan ve bugünün üzerinde geçmişten gelen birer yük olmayı sürdüren güçleri ortadan kaldıramamıştır. Modernliğin tarihsel bilinçle ilgili savlarını yerle bir ederken moderni reddetmenin çelişki doğuran sonuçları hakkında ve modern olanın postmodern olana nasıl olup da hâlâ şekil verdiği konusunda başarılı bir açıklama getirememiştir. Tüm bunların ötesinde, modernin tahttan indirilmesiyle tarihsel bilinçte su yüzüne çıkan ve postmodernin hem yaratıcısı hem de varisi olan tarihsel yörüngelerin çeşitliliği, yeni siyasi imkânlara olduğu kadar yeni siyasi tehlikelere de yol açabilecek çelişkiler arz etmektedir. Bu durumda (Hannah Arendt'in kelimeleriyle) "yenilik pathosu" (*pathos of novelty*) geçmişi günümüzle ilintisizmiş gibi gösterince, bu tarz çelişkilerin üremesi nedeniyle, tarihin yüküne geçmişten daha fazla bağışık olmayan bugünü şekillendiren güçlerin açıklanması gerekir. Tarihin, birbirini etkileyen ve birbiriyle çelişen tarihsel olayların toplamından başka bir şey olmadığı şeklindeki bir kabul, arz ettiği seçeneklerin çeşitliliğiyle, eski teleolojilerin sağladığı bildik sınır taşlarını ortadan kaldırarak, tarihin yükünü daha fazla bile artırabilir. Artık sadece geçmişten günümüze belirli bir rota olmaktan çıkan

tarih, çatışan seçimlerin kaynağı olarak karşımızda durur. Hiçbir teleolojik meşrulaştırmadan yararlanma hakkı olmadan seçim yapabiliyor olmak da, ilgili tüm düşünsel ve siyasi sorumlulukları beraberinde getirir. İşin daha da kötüsü, günlük hayatın ve siyasetin bize gösterdiği üzere, ne kadar seçim yapabilme şansına sahip olduğumuzu düşünürsek düşünelim, aynı tarih seçimlerin gerçekleştiği koşulları yaratarak, seçeneklerimizi sınırlandırır.

Bu problemlerin ve çelişkilerin bazıları karşısında tarihi yerleştirdiğim değişik noktalarla ilgili değerlendirmelerime geçmeden önce, postmodernizm ve çağımızdaki şirket gücü arasındaki ilişkiye değinen biri hariç, buradaki denemelerin hiçbirinde postmodernizmin genel sorunlarıyla ilgilenilmediğini vurgulamak istiyorum. Ayrıca, edebiyat ve sanat alanlarındaki postmodernizmle de ilgilenmemekteyim; ki belki de postmodernizm en somut ve açık anlamını bu alanlarda bulur. Burada bahsi geçen, ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel gelişimle ilgili problemlerin yeni bir haritasını çıkartan, doğrudan doğruya modernizme değil de modernlik ve modernleşmeye gönderme yapan postmodernizmdir. Postmodernizmin bir versiyonu olarak ele alıp denemelerimde böyle yer verdiğim "postkolonyalizm"i de bu anlamda ele alıyorum.

Burada kültürel eleştiriyle ilgili söylediğim her şey aynı şekilde postkolonyal eleştiri için de geçerlidir. Onun geçmiş tasviri ve bugünle ilişkisiyle ilgili temel problemlerden, belki de, onun tarih anlayışını açıklayan aynı epistemolojik öncüller sorumludur. Postkolonyal eleştiriyle bağlantılı tarih problemini tartışmaya geçmeden önce, postkolonyalizmin epistemolojik iddialarıyla neyi kastettiğimi söylemeliyim. Postkolonyal argümanın yaygınlığı göz önüne alınırsa bu iddialar kendisini postkolonyal eleştirmen olarak tanımlayan herkese aynı şekilde mal edilemeyebilir; bunun tersine, bu önermelerin bazılarını kabul ettiği halde kendisini postkolonyal eleştirmen olarak tanımlamayanlar da çıkabilir. Burada sözü edilen postkolonyal duruş, esas olarak kültürel eleştiriyi, herhangi bir yapısal bağlam varsayımına

dayalı tarihsel anlatılara bağımlılıktan kurtarmak isteyen postkolonyal eleştirmenlerin yönelimlerine dayanır. Bu eleştirmenlerin kaçındığı şey, başvurdukları açıklayıcı şemalara bu tarz daha geniş anlatıların dahil edilmesidir. Benim edindiğim izlenim, postkolonyal eleştirinin bu biçiminin, kültürel eleştiriyi, özellikle marksizm ve ayrıca feminizm gibi (bazı feministlerin bu eleştiri biçimini kendi uğraştıkları problemler konusunda uygun bulmasına rağmen) eski eğilimlerden başka bir tarafa çekmek yönünde çok büyük bir etkiye sahip olduğudur. Son kısımda yapısal bağlamı reddetmeyen postkolonyal yönelimlere döneceğim. Yapılarla ilgili eski uğraşılara çeki düzen vermek için postkolonyal epistemolojinin gerekliliğini savunan bu yönelimler, buradaki tartışmalara şekil veren duruşa oldukça yakındır.[3]

POSTKOLONYAL ELEŞTİRİNİN EPİSTEMOLOJİSİ

Postkolonyal bir epistemolojinin temelini "farklılığın" olumlanması oluşturur. Farklılık, bir durumun tanımlanmasının ötesinde dili ve böylelikle kimliği şekillendirdiği için önem taşır. Benliğin her temsili, üzerinde "öteki"nin izini taşır. Bu nedenle kimlik hiçbir zaman "özsel" değildir; ilişkilerin ürünüdür. Farklılık ya da farklılık müzakeresine şekil veren ister Bakhtin'in diyalojiği ister Derrida'nın '*differance*'ı olsun, bunlar, kimliğin ve uzantısı kültürün oluşmasında en önemli faktör haline gelir. Elbette ki burada sözü edilen farklılık, benliği ve ötekini birbirinden ayıran değil, onları karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde birleştiren bir farklılıktır.

Bu epistemolojik önermenin üç yönü vurgulanmaya değer. İlk olarak dilsel çatışmalar içinde, anlamın ortaya çıkması, tüm çatışmalara ait bir metafor halini alır. Söy-

---

3 Burada sunulan tartışmanın büyük bölümü ilerideki denemelerde ayrıntısıyla anlaşılabileceği için, denemeler yazıldığından beri konuyla ilgili dikkatimi çeken kaynakları dile getirmek dışında, onun hakkında ayrıca bir belgeleme işiyle uğraşmayacağım.

lemin tasarrufu, siyasi ekonomidekiler de dahil tüm çatışmalar için bir paradigmaya çevrilir. Sosyal çatışmaların bu şekilde metaforlaştırılmasına bağlı bir sonuç, edebiyat eserlerinin dünyada olup bitenle ilgili yeterli kanıtı sunduğu kanaatinin oluşması gibi görünmektedir. Metodolojik olarak, postkolonyal eleştirinin ilginç yan ürünlerinden biri de dünya ve onun kurmacadaki temsilleri arasında pek az önemli farklılığın olduğu görüşüdür. Bir tarih uzmanı olarak, tarihçilerin, geçmişin temsilleri konusunda kurmaca üretenlerden daha çok şey yaptıklarını tartışmaya niyetim yok. Ama gene de bahsedilen ayrımı, epistemolojik bir sorun olarak ortaya koymak kaçınılmazdır. Edebiyatı tarihselleştirmek isteyen "yeni tarihselciliğin" beklentisinin tersine, tarihî düşünce on yılı aşkın süredir edebiyatın bir alt kolu haline gelmiştir. Artık vurgu, kanıtlama sorunlarından anlatı ve temsil sorunlarına kaymıştır. Bu olayın sonucunda da hem edebiyatın hem de tarihin içinde yer alan epistemolojiler altüst olmuştur.[4] Başka bir ifadeyle dile dönüş (*linguistic turn*), dar fikirlilikle anlatısal temsil sorunlarına odaklanmış bir perspektiften bakıldığında marjinal görülebilecek çok önemli aykırı kanıtlarla yüzleşme gerekliliğini önemsiz kılmıştır.

İkinci olarak, biraz aksi bir yönde, postkolonyal eleştiri bu tarz çatışmaları pazarın dilinde ve onlara sözümona üzerinde müzakere yapılmış anlamlar yükleyerek (sözümona çünkü tüm görüş sahipleri pazarlıkta son kertede eşit güce sahip değildir) kavramlaştırmıştır. İleride, bu önermelerin içinde saklı olan siyasi anlamlarla ilgili düşüncelerimi dile getireceğim. Burada anlatılanlarla daha fazla ilgisi olan üçüncü yön ise sınırların gözenekli oluşu konusunda yapılan vurgudur ki bu on yılı aşkın süredir kültürel eleştiri yazınında hızla genişleyen "sınır geçmeler"

---

[4] Günümüz postmodernizminde "Edebiyatın egemenliği" konusunda Davis Simpson'un şu eserdeki kapsamlı tartışmasına bkz. *The Academic Postmodern and the Rule of Literature: A Report on Half-Knowledge* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995)

terminolojisini açıklayabilir. Özselleştirilmiş ben ve öteki nosyonları arasındaki sınırlar, kimliğin kavramlaştırılmasında ben ve ötekinin karşılıklı bağımlılığının altını çizen, "senkretizm ve melezliği saygın bir yere koyan"[5] "sınır geçişleri" adına reddedilmelidir. Melezlik ve arayerdelik, heterojenlik, farklılık ve çokkatlılık (*multiplicity*) ile birlikte, postkolonyal eleştiriye damgasını vuran kelimelerdir.

Bu önermelerden çıkan temel sonuçlardan biri, yerel koşullara göre ve yerel çatışmalar seviyesinde kimliğin nasıl oluştuğunu açıklama iddiasındaki kimlik siyasetinin, en önemli siyaset olduğudur. Birey sadece "özselleştirilmiş" grup kimliğinin dışavurumu değil, ötekilerle girişilen sayısız yerel çatışma sonucu grup kimliğinin oluşmasında aktif bir katılımcıdır. Bu nedenle inceleme –ve anlamlı bir siyaset– için kalkış noktası olarak alınması gereken, bireyin "heterojenliğine" sınır getiren yapılar değil, adı geçen çatışmalardır. Gerçekten de yapılar ya da (kapitalizmden emperyalizme, milliyetçilikten devrim, etnisite, sınıf ve toplumsal cinsiyete) temel anlatılardan (*master narratives*) herhangi biri üzerinde ısrar edilmesi, yerel olanı, iktidarın hegemonyacı yapılarının dünyaya empoze etmiş olduğu kategorileri yeniden üreten hayalî ve icat edilmiş kategorilerin altında ikincil konuma iten bir özcülüğü beraberinde getirmektedir. Hegemonyanın varlığını sürdürdüğünün tek delili yerel kimlik siyasetinin baskı altında tutuluyor olması değildir; yalnızca siyaset yoluyla değil, hegemonyaya karşı kültürel uyarlamalarla da baskıya göğüs geren ezilenlerin öznelliğinin reddedilişi de, onun hâlâ var olduğunu ortaya koymaktadır. Devrimci siyaset de dahil, siyaset zorunluluğunu dayatan siyasi radikaller neticede bir hegemonya yapısının parçasıdırlar; çünkü onlar egemen kültürün varsayımlarının kopyaları olan yapısal baskı varsayımlarını devam ettirmektedirler. Bu argümanın akışı içinde, tartışmanın karşıt siyasetler arasındaki bir tartışma olmaktan çıkıp karşıt kül-

---

[5] Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994), s. 235.

türler arasında dönen bir tartışma halini almaya başladığının söylenmesi zorunludur; gel gelelim, böylelikle, bu ikisi arasındaki ayrım es geçilmiş olmaktadır. Şu halde, postkolonyallik siyaseti, politik olarak, kültür ve siyaset arasında böyle bir ayrımın ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

Kimlik siyasetinin sonunda feminizmin de onayını almış olması postkolonyal eleştirinin popülerliğini önemli ölçüde artırmıştır. Üçüncü Dünya kadınlarına ve siyahi kadınlara göre, postkolonyal eleştiri toplumsal cinsiyetle ilgili evrenselleştirilmiş (ve hegemonyacı) nosyonlarla zıtlaşan bir epistemolojiye sahiptir. Sözkonusu epistemoloji aynı zamanda sınıf ilişkilerine de uygulanabilir ama bu pek sık yapılmamaktadır.[6] Postkolonyal epistemoloji hiç şüphesiz ki bu kavramların yeniden düzenlenmesine büyük katkıda bulunmuş ve buna karşılık olarak onların kimlik meseleleriyle ilgili ortaya çıkardığı güçlüklerden yararlanmasını bilmiştir. Diğer yandan, şu belirtilmelidir ki postkolonyal epistemolojinin yaptığı bu tarz eklemeler kendi tarihsel özgüllüğünün üstünü örten bir kafa karışıklığıyla sonuçlanmıştır. Kutsal ırk-sınıf-toplumsal cinsiyet üçlüsünün tartışmalardaki ayinsel yakarışları, bu incelemelerde etnisite ve ırkın gitgide artan ayrıcalıklı konumunu anlamayı güçleştirmektedir. Bu, kısmen postkolonyal epistemolojiden kaynaklanmaktadır. Bu epistemolojinin çıkış noktası, sosyal ilişkiler yönünden (pek de özgün olmayan) genel bir kimlik teorisi değil, etnik ve ırksal ilişkiler temelinde oldukça özgül sosyal ilişkilerdir. Postkolonyal epistemolo-

---

6 Elbette ki neden aynı epistemolojinin cinsiyetlere ve burjuva ve proletarya gibi sınıflar arasındaki ilişkilere uygulanamayacağı sorusunun bir cevabı yoktur. Sonuncusu bizi, Prospero ve Caliban'ı bırakın, Hegel'in efendi-köle ilişkisi metaforuna geri döndürür ve Eugene Genovese'nin yolundan yeniden geleceğe getirir. 9. Bölüm'de postmodernizmin örgütlenmelere uygulanışından bahsediyorum ki bu, bahsi geçen epistemolojinin sınıf ilişkilerinde kullanılışına bir örnektir. Bu uygulamada, aynı epistemolojinin, güç ilişkileri yapılarına başvurmadan, güç hiyerarşilerinin ve sınıfsal baskı ve sömürünün üstünü nasıl örttüğü açıkça göze çarpmaktadır.

jinin etnik, milliyetçi ve ırkçı özcülüklerle mücadele etme niyetiyle hareket ederek diğer ilişkileri gölgede bırakma pahasına bu özcülüklerde adı geçen ilişkileri ön plana alması ironik bir durumdur. Böylece etnisitenin üzerinde bu kadar çok durulması, etnisitenin sınıf ve hatta toplumsal cinsiyet ilişkileri içerisinde çözümlenebileceğini söyleyen modernleşmeci varsayımlara karşı, postmodernliğin bir işareti olmuştur.

TARİH PERSPEKTİFİNDE POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ

Tarih sorunu aşağıdaki tartışmalarda birkaç dış görünüş altında ortaya çıkmaktadır. Burada konuyla ilgili kimi noktaların altını çizmek istiyorum. Tamamıyla, tarihin, çağdaş radikal gündemle olan ilişkisi üzerinde duracağım. Hem iktidarın artakalan ve beliren biçimlerinin eleştirisinde hem de zamana uygun radikal siyasi imkânların gözden geçirilmesinde buna bağlı kalacağım.

Postkolonyal eleştiri küresel ilişkilerin kendinden önceki radikal kavramlaştırmalarının varisi olarak belirdiği için, onun ortaya çıkışını hazırlayan tarihsel koşulların incelenmesi, radikal savlarının iyi bir şekilde değerlendirilebilmesi açısından büyük önem taşır. Radikal bir aydın hareketi olarak postkolonyal eleştirinin mekânsal ve zamansal haritasının çıkarılmasında tarih perspektifinin önemi aşağıdaki iki denemenin konusunu oluşturur ("Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi" ve "Postkolonyal mi Postdevrimci mi? Postkolonyal Eleştiride Tarih Sorunu"). Daha bütünlüklü bir tarihselleştirme, postkolonyal eleştirinin içerden bir haritasının çıkartılmasını gerektirir. Çünkü postkolonyalist bir epistemolojiye bağlı olunması diğer epistemolojilere (örneğin, marksizm) karşı aynı tavrın takınılması ya da bu nedenle, iktidarın çağdaş sorunlarıyla ilgili aynı siyasi duruşun benimsenmesi anlamlarına gelmemektedir –ki Paul Gilroy "kültürel çalışmalardaki söylemin etno-tarihsel

özgüllüğünden"[7] bahsetmektedir. Bu girişin sonuç bölümünde, böyle bir ayrımın yapılmasının ne kadar önemli olduğu konusuna geri döneceğim. Burada, postkolonyalizmin belki de tam olarak olgunluğa erişmemiş düşünsel tarihiyle değil de, küresel ilişkilerle ilgili geçmişteki radikal formülasyonlara karşı postkolonyalizmin tarihte kapladığı yerle ilgilendiğimi söylemem yeterli olacaktır.

Postkolonyalizmin, dünya haritasında nereye ait olduğunu söylemek gerçekten güçtür. Zira destekçileri, onun kolonyalizm deneyimini yaşamış Afrika'nın eski kolonyal toplumlarından (geçmişte bir İngiliz kolonisi olan) ABD'ye, tüm toplumlara uygulanabileceğine inanmaktadır. Mekânsal belirsizliğin kendisi, sınırların yerlerinden oynamış olduğunun bir göstergesidir. Terim, II. Dünya Savaşı sonrasında ona verilen adla Üçüncü Dünya'nın ve savaşın yarım yüzyıl öncesinde kolonyal/yarı-kolonyal olan toplumların yerine kullanılmaktadır. Aijaz Ahmad, "postkolonyal" teriminin ilk belirdiği yıllar olan 70'lerin başında, bu terimin somut olarak kolonyalizmden yeni kurtulmuş toplumlara gönderme yaptığını belirtmektedir.[8] Terimin kapsamı o zamandan bu yana oldukça genişlemiş olsa da, savlarının bu miras karşısında değerlendirilmesi gerekmektedir. Postkolonyal eski bir terminolojinin varisi olabilir. Ama bu terminolojide var olan kavramlaştırmalardan bağını radikal bir biçimde koparmış olması, onun, sadece Birinci Dünya toplumlarını kapsayacak şekilde değil, savlarını tüm dünyaya uygulanabilir kılacak şekilde de genişlediğinin bir kanıtıdır.

Postkolonyalizmin doğduğu yer ve zamanın belirlenmesi nispeten daha kolaydır. Güncel kullanımıyla terim 1980'lerin sonunda popülerlik kazandı ve kültürel çalışmalar alanında hızla en ön sıraya fırladı. Akademik di-

---

7 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), s. 5.

8 Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class* 36, 3 (1995), s. 1-20

siplinler arasında olduğu kadar "çokkültürcülük" gibi sloganlarla akademik kurumların siyaseti başta olmak üzere siyasette de derin etkiler uyandırdı. Postkolonyallik söyleminin böylesine bir güce ulaşması onun, Birinci Dünya kurumlarında çalışan Üçüncü Dünya kökenli aydınların kültürel çalışmalarında görülebilir bir etkiye sahip olmasından kaynaklanmaktaydı. Diğer bir deyişle, onun asıl ortaya çıktığı yer Birinci Dünya olsa da, Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya arasında daha önce var olan mesafe aydınların hareketleriyle oldukça ufalmıştı. O zamandan beri postkolonyalizm –sosyalizm sonrası Çin'i bile kapsayacak şekilde– dünya çapında yayıldı.

Üçüncü Dünya aydınlarının hareketlerini ve Birinci Dünya kurumlarında seslerini duyurabilmelerini olanaklı kılan değişimler, çağımız düşüncesi ve ideolojisinde, postkolonyalizmin radikal bir düşünsel ve siyasal rakip olarak ortaya çıktığı tarihsel koşullara işaret eder. Postkolonyalizmin ön plana çıkışı, "diaspora" teriminin on yıldır kazanmaya başladığı belirginlikle doğru orantılıdır. Kaldı ki postkolonyal bilinci ortaya çıkaran sosyal koşul belki de budur. Diasporalar dünyanın sosyal manzarasının oldukça belirgin bileşenleri halini almışlardır. Bununla beraber, diasporik nüfuslar, karışık bir sosyal yelpaze içinde yer alırlar. Bu yelpaze, siyasi mültecilerden, ekonomik zorluklar nedeniyle göç etmek zorunda kalmış insanlara ve eğitimleri, bakış açıları ve kültürel boşluklar arasında sahip oldukları işlevleriyle kozmopolit olan iyi eğitimli ve varlıklı meslek sahiplerine kadar pek çok sosyal grubu kapsamaktadır. Bu son grubun ulusötesi hareketlere katılımı diasporik nüfusları alışılmamış bir şekilde erklendirmiştir. Ulusötesi diasporik nüfuslar, ulusal ittifaklara meydan okumuş ve ulusal sınırların ötesine geçen etnik ve kültürel çatışmaları şiddetlendirmişlerdir. Buna yol açan, onların ulus düzeyinde düzenlenmiş mekânsallıklara karşı yeni mekânsallıkların biçimlenmesinde önemli rol oynamış olmalarıdır. Bu nüfuslar, hem (istisnalarla birlikte genelde Avrupamerkezli) ev sahibi toplumların hem de

göçmenlerin kültürel gerçekliğini inkâr eden kendi toplumlarının, homojen ulusal kültür varsayımlarını şüpheli hale getirmiştir. Bu perspektiften bakıldığında postkolonyalizm, diasporik nüfuslar içinde yer alan ve kendi varoluş koşullarının yarattığı yeni bir bilinçle, etnisite ve kültürün eski biçimlerine meydan okuyan, kendilerini açıkça ifade edebilme yeteneğine sahip grupların ideolojisi olarak belirmektedir. Edward Said'in deyişiyle, "aydının misyonu olan kurtuluş, emperyalizmin tahribatlarına ve sınırlandırmalarına karşı direnişte ve muhalefette doğmuştur ve şimdi kültürün sabit, yerine yerleşmiş ve evcilleştirilmiş dinamiklerinden, onun, bugün göçmende vücut bulan ve sürgündeki aydının ve sanatçının yani nüfuz alanlarının, biçimlerin, evlerin ve dillerin arasındaki siyasi figürün bilincini alan, yeri ve merkezi olmayan, sürgündeki enerjisinin dinamiklerine kaymıştır."[9]

Said'in sözleri, ondan yüzyıl önce George Simmel'in "yabancının nesnelliği" konusunda yazdıklarını hatırlatmaktadır. O "sadece edilginlik ve yansızlık içermez; uzaklık ve yakınlıktan, kayıtsızlık ve bağlılıktan oluşan özel bir yapıdır."[10] Önemli tarihi soru şudur: Neden yabancının bilgisi ve onun varoluşunun özellikleri geçmişte şüphenin ve yabancılaşmanın nesneleriyken, bu bilgi günümüz dünyasında, özellikle de Birinci Dünya'da bilinçlerin en ön sırasına oturmuştur? Postkolonyal eleştirinin reçetesinde yazan melezlik ve arayerdelik kelimeleri, postkolonyal söylemde tipik kişilik özellikleri olarak belirmektedir. Diğer yandan bu kelimeler geçmişte sakıncalı anlamları beraberinde taşımaktaydı ve ABD'nin Asya kökenli Amerikalıları dışlamasında iyi birer bahane işlevi görmüşlerdi. O zamandan

---

[9] Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), s. 332. [*Kültür ve Emperyalizm, Kapsamlı bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çalışması*, çev. Necmiye Alpay, Hil Yay., 1998.]

[10] George Simmel, "The Stranger", *The Sociology of George Simmel*, Kurt H. Wolff'un giriş yazısı ile (New York: The Free Press, 1950) s. 402-408.

bu zamana değişen nedir?

Postkolonyal eleştirinin, yapıya dayalı açıklamaları şüpheyle karşılamasının nedeni, bu tarz açıklamaların yerel farkları ve çatışmaları ortadan kaldırmasıdır. Bu, eğer yerel farklılıkların yerine homojenleştirilmiş yapılar konuluyorsa yerindedir ama yerel ve küresel yapılar arasındaki ilişkiler de dahil, ilişkileri temel alarak yapılan yapısal açıklamalar için bu yer değiştirmenin yapılması zorunlu değildir. Denemelerimde diasporadaki yeni sosyal oluşumların ve bunların yarattığı bilincin, Üçüncü Dünya toplumlarını yeni biçimlerde yetkilerle donatmış olan, küresel ekonomideki yapısal dönüşümlere başvurulmadan açıklanamayacağını ısrarla vurguluyorum. Bu dönüşümler sayesinde, geçmişte Avro-Amerikan kapitalizminin marjinal hale getirdiği ve onun sömürü nesnesi olan toplumlar, bugün küresel ekonomide anahtar rolü üstlenmiştir. Aynı şekilde Birinci Dünya'nın ulusötesi şirketleri, bu toplumlardaki emek gücünden –üst seviyede zihinsel emek gücü de dahil– ülke dışı ve hatta ülke içi faaliyetlerinde önemli ölçüde yararlanmaktadır. ABD'nin bilgisayar ve haberleşme endüstrileri böyle bir yüksek seviyeli teknolojik emek gücüne dayanmaktadır. Bir zamanlar sırtlarda birer kambur olan melezlik ve arayerdelik, şu anda küresel şirketlerin ulusötesi faaliyetlerini kolaylaştıran birer zenginlik addedilmektedir. Süreçte, Avrupamerkezci modernlik anlayışı, çokkültürlülüğü esas alan ve geçmişte Avrupamerkezci ideolojilerce baskı altında tutulmuş olan Üçüncü Dünya'nın kültürel oluşumlarına olanak tanıyan bir modernlik anlayışına boyun eğmiştir.

Alternatif kültürel duruşlar Avrupamerkezciliğe meydan okumaya devam ededursun, bu kültürel duruşların yeniden olumlanması, onların küreselleşmiş kapitalizm ideolojisine eklemlenmesini gerektirir. Bu eklemlenme, içinde yerel kültürel çatışmaların cereyan ettiği bütünlüğü sağlarken ayrıca bu kültürel duruşları zorunlu olarak türdeş sonuçlara varmalarına yol açmayacak biçimde yönlendirir. Bu anlamda, Avrupamerkezcilikle bu kadar çok meşgul

olunması dikkatleri daha dinamik bir ilişki olan yerel kültürler ve Küresel Kapitalizmin kültürel güçleri arasındaki ilişkiden başka bir yöne çeker. Ayrıca heterojenlik, melezlik vs., yerel seviyede, farklı grupların farklarını müzakere edebilmesi için kültürel sınırların açılmasına, yani yukarıdan bakıldığında oldukça radikal görünen bir değişikliğe olanak tanırken,[11] meseleye dahil olan (sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk, din ya da etnik bağlılık temelinde var olan) *tüm* grupları yönlendiren daha geniş bütünlüğün hazırladığı yapısal koşullara dikkat etmeden, sınırların açılmasının nereye vardığını kestirmek zordur. Bu perspektiften bakıldığında, postkolonyal argüman bazı önemli meseleleri gündeme getiriyor gibi görünse de, dikkatleri Küresel Kapitalizmin arz ettiği problemlerden başka bir yana çevirmekte ve hatta bu ideolojiyi pekiştirmektedir. Çağdaş kapitalizmin dinamiklerinin yarattığı teorik durumların içinde yer edinme gayreti, eleştirinin –eleştiri yerelin ötesine geçen yapı sorunlarını içermiyorsa– bu durumları meşrulaştırmasıyla son bulur. (Yukarıda belirtilen iki deneme haricinde, bu problemlere "Yerel içinde Küresel" ve özellikle "Üretimin ve Üretimin Örgütlenmesinin Post-

---

[11] Bu akıl yürütmenin kimi çevreler üzerinde de büyük etkisi olan bir örneği için bkz. Lisa Lowe, "Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Marking Asian American Differences", *Diaspora*, 1, 1 (Bahar 1991), s. 24-44. Bütünlük hakkındaki kendi düşüncemi de buraya eklemek isterim: Bütünlük kimi çevrelerce yorumlandığı gibi durağan bir homojenlik gerektirmez, içerdiği kuvvetlerin etkileşimi sonucu sürekli değişime tabidir ve bu kuvvetlerce şekillendirilir. Kapitalizmin merkezinde yer alan ilişki olan sınıf ilişkisi bu devinim mantığı içinde kavranmalıdır. Küresel kapitalizmin ürünlerinden biri ulusötesi sınıflardır ve tüm çelişkileriyle günümüzü konu alan incelemelerde başvurulacak bir çerçeve sağlamaktadırlar. Bu sınıfın varlığının, Birinci ve Üçüncü Dünya arasındaki ayrımı geçersiz hale getirmiş olması doğaldır çünkü artık küresel egemenlikte pay sahibi bir Üçüncü Dünya kapitalist sınıfının var olduğu açıkça ortadadır. Bu da Avrupamerkezciliğin üstüne aşırı şekilde düşülmesiyle üstü örtülen bir başka fenomendir.

modernleşmesi: Esnek Üretim, İş ve Kültür"de geniş bir şekilde değindim). Altını çizmek gerekirse, tarihi yapısal olarak kavramakta ve postkolonyal eleştiriyi bu kavrayış doğrultusunda tarihselleştirmekteyim; postkolonyal argüman liberal ve hatta libertariyan uyarlamalarında geleneksel tarihselciliğe daha yakın durmaktadır.

Tarihten, ikinci olarak, postkolonyal argümanın tarihsel savlarının eleştirisinde yararlanıyorum. Kendi uğraşısının tersine postkolonyal argüman, postkolonyal epistemolojiyi küresel ölçekte geniş bir alana yayarak ve kendi tarihsel konumu ile geçmiş ve günümüzdeki tarihsel olaylar arasındaki yapısal farklılıkları es geçerek, kendini geçmişe yansıtmaya çalışmaktadır. Postkolonyalizm'in epistemolojik ve metodolojik kalkış noktası olan "farklılık" vurgusu, buna yerel farklılıklar seviyesinde fırsat tanıyabilir. Gel gelelim, bu vurgu, farklılığı yersel değişimi içinde kavramanın önünde engel olarak görülüp reddedilen yapısal koşullar açıklanmadan, hem farklı yöreler arasındaki önemli farklılıkların silinmesine hem de tüm farklılıkların birbirine denk tutulmasına neden olur. Hans Bertens'e göre farklılık üzerinde bu kadar duran postkolonyalizm, ve genel olarak postmodernizm, ironik bir şekilde "gerçek" farklılıkları tanımlayamamakta ve açıklayamamaktadır.[12] Bu ironi belki de tüm zamanların en büyük ironisidir. Postkolonyalliği yaratan aynı dünya koşulları hem dünyamızdaki tüm toplumları marjinal hale getirmekte, hem de yeni yeni güçlenen Üçüncü Dünya toplumlarını, postkolonyal eleştirinin esasını oluşturan kimlik siyasetiyle hemen hemen hiç bağdaşmayan farklılık söylemlerine sahip etnisite, kültürel milliyetçilik ve ırkçılığı yeniden benimsemeleri doğrultusunda harekete geçirmektedir. Sonuç

---

[12] "Farklılık siyasetinin işleyebilmesi –ve hatta ayakta kalması– için İranlı fundamentalistler ve ırk ayrımı savunucuları gibi gerçekten farklı olanlar bu siyasetten dışlanmalıdır. Bu topluluklara göre farklı olanlar her zaman öteki insanlardır; kendileri değil." Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History* (Londra ve New York: Routledge, 1995), s. 192-193.

olarak kültürel eleştirinin dünyası ve yeni biçimlenen jeopolitik özcülüklerin dünyası olmak üzere iki ayrı dünyada yaşıyor gibiyiz. Bu iki dünya birbirlerine karşı ideolojik bir düşmanlık besler gibi görünse de, her ikisi de aynı sürecin ürünleridir. *Postmodernizm ve İslam*'da Akbar Ahmed, "etnik ve dinî unsurların yeniden dirilmesinin postmodernizmin hem nedeni hem de sonucu olduğunu" yazmıştır.[13] Nedenidir çünkü, modernleşen rejimlerin bir asır süren baskılarından sonra tekrar su yüzüne çıkan yerli kültür biçimleri şimdiye dek kalkınma siyasetlerine yol göstermiş olan Avrupamerkezci varsayımlara meydan okumaktadır. Sonucudur çünkü, küresel güç ilişkilerinin yeni biçimler almasıyla Avrupamerkezciliğin gerilemesi onların tekrar su yüzüne çıkmasına olanak tanımıştır. Hem postkolonyal söylem hem de özsel kimliklerin yeniden benimsenmesi etnisiteyi ön plana çıkartmıştır; ancak oldukça farklı (Bertens'in "gerçek" farklılıklar diyerek gönderme yaptığı) sosyal, kültürel ve siyasi uzantılarıyla. Dünya hakkındaki her radikal eleştirinin karşısına çıkan bu sorunla yüzleşmek şöyle dursun, postkolonyal eleştiri düşüncesizce "özcülükleri" kapı dışarı edip yerel farklılıklar adına küresel farklılıkları ezmekte ve yapısal açıklama gerektiren bu problemleri belirli bir deneyciliğin mekânsal problemlerine indirgemektedir. Yukarıda anlatmaya çalıştığım gibi kültürel oluşum konusunda (Avrupamerkezcilik üzerinde oldukça durup "çokkültürcülük" gibi fikirlerle ona karşı koymasına benzer şekilde) etnisiteyi yüceltmesiyle, postkolonyal eleştiri etnisitenin bugün siyaseti düzenleyen bir ilke olarak ilgi odağı olması yolunda önemli bir ideolojik faktör bile olabilir. Postkolonyal "farklılık" düşüncesinin neye gönderme yaptığı belirsizdir. Postkolonyalizm, modern toplumun ve ulusun ürünleri olan temel anlatıları biçimsel olarak reddetmeyi sürdürürken, postkolonyal eleştiri, yerleşmiş kültürler ya da etnisiteler yerine eşit

---

[13] Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (Londra: Routledge, 1992), s. 13. [*Postmodernizm ve İslam*, çev. Osman Ç. Deniztekin, Cep Kitapları, 1995.]

uluslar, etnisiteler ve kültürlerden bahsetmeye devam etmektedir. Kimlik siyasetini ya da yer siyasetini ayakta tutan şey, ironik olarak, bireyin tüm çelişkileriyle var olan bu temel anlatıları cisimlendirdiğini yok sayan metodolojik bireyciliktir.[14]

Farklılığı, sosyalliğini dışlayıcı bir yaklaşımla ele alan postkolonyal eleştiri, tüm farklılıkları homojen hale getirirken benzer şekilde, zamansal farklılıkları tarihsizleştirmektedir ve tüm insanlık tarihinin olmasa bile, tüm modern tarihin postkolonyalliğin tarihi olduğunu ileri sürmektedir. Bağımsızlık sonrası kolonyal toplumların bir tanımı olarak ortaya çıkan postkolonyalizm, anlamca öylesine genişlemiştir ki, kolonyalleştikleri andan itibaren toplumların kültürel koşullarını tanımlar hale gelmiştir. Bu an, tüm modernlik tarihiyle çakışmakta ve ayrıca tarihsel yörüngeye itibar etmeden, Samoa'dan ABD'ye her toplumun "postkolonyal" olarak adlandırılmasını gerekçelendirmektedir. Bunun da ötesinde, toplumlar ve kolonyalizm arasındaki etkileşim (eğer ekonomik ve siyasi yapılara başvurmazsak) modern dönemle sınırlanamayacağı için, postkolonyalizmi de modern döneme mahkûm etmeye neden yoktur.

Bu, Frederick Buell'in postkolonyal eleştiriyi göklere çıkardığı son eseri *Ulusal Kültür ve Yeni Küresel Sistem*'den çıkan anlamdır.[15] Kendini geçmişe yansıtan postkolon-

---

[14] Levine, Sober ve Wright "metodolojik bireyciliği", "tüm sosyal olayların, en iyi şekilde, olayların kapsadığı bireylerin özellikleriyle açıklanabileceğine ya da makro-seviye de dahil sosyal kavramlarla ilgili tüm açıklamaların kural olarak sadece bireyleri ve özelliklerini içeren mikro seviyede açıklamalara indirgenmesi gerektiğine dayanan bir görüş" olarak açıklamaktadır. *New Left Review* 162 (Mart-Nisan 1987), s. 67-84. Tariflerini, metodolojik bireyciliği, parçacılık (*atomism*), radikal bütüncülük (*holism*) ve indirgemecilik karşıtlığı (*anti-reductionism*) ile karşılaştırarak daha açık hale getirmektedirler. Parçacılığın tersine metodolojik bireycilik ilişkilerin öneminin farkındadır; ancak sadece bireysel seviyede olanların.

[15] Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1994).

yalizm, sadece kolonileştiren ve kolonileşen arasındaki ayrımların ya da Üçüncü Dünya düşüncesinin içinde temellenen epistemolojilerin değil, aynı zamanda bu epistemolojilerden esinlenen devrimci siyasetin tahtına da konmaya kalkışmaktadır. Tarihsel kapsamları dikkatlice betimlenmiş bu seleflerinin aksine postkolonyalizm kendini hiçbir sınır tanımayan bir metaanlatı olarak sunmaktadır. İronik olarak postkolonyal eleştirinin kalkış noktası olan Avrupamerkezcilik bile bu perspektifte tarihsel anlamını kaybetmektedir. Bunun nedeni, anlam "müzakeresi" ya da "diyalojiği" içinde temellenen bir postkolonyal epistemolojinin, Avrupamerkezciliği (ve kapitalizmi, emperyalizmi, sosyalizmi, milliyetçiliği, devrimleri, Şarkiyatçılığı vs.) yaratmış olan Avrupa'nın dünya hakimiyetinin de tarihi olan modernlik tarihiyle aynı yer ve zamanda var olmaya başlamış gibi gösterilmesidir. Geçmişin yeniden yapılandırılması, Buell gibileri tarafından, yapısal baskılara yapılan vurgu sonucu tarihten silinenlerin, failliklerinin ve öznelliklerinin, tarih içine yeniden inşasının gerekli olduğu görüşüyle haklı çıkarılmaktadır. Oysa böylelikle, Avrupamerkezci modernlik yorumlarına tek boyuttan bakılarak yalancı bir hedefe yönelinmekte ve Avrupamerkezciliğe karşı gerçekleşen mücadelelerde, örneğin modernlik tarihinin aynı derecede belirleyicisi olan devrimci mücadelelerde, faillik ve öznelliğin şiddetle dile getirilmiş oluşu hiçe sayılmaktadır. Zaman zaman yol açtığı tarihsel yorumların, hayatı ve Avro-Amerikan olmayan insanların bakış açılarını şekillendirmede kapitalizmin ve kolonyalizmin rolünü inkâr etmeleri nedeniyle, geçmişteki liberal yorumlardan pek az farklılık gösterdiği görülmektedir.[16]

---

[16] Bu sorunla ilgili önemli bir tartışma için bkz. Vinay Bahl, "Class Consciousness and Primordial Values in the Shaping of the Indian Working Class", *South Asia Bulletin,* kitap 13, no. 1 ve 2 (1993), s. 152-172. Bahl özellikle Chakrabarty'nin Hintli emekçi sınıfıyla ilgili sınıf siyasetini şekillendirmede kolonyalizmin rolünü küçülten ve kurbanların kaderlerinden dolayı suçlanması sonucuna varan çalışmasının eleştirisini yapmaktadır.

Burada da, tarihsel yoruma metodolojik bireyciliğin şekil verdiği görülmektedir, ancak altının çizilmesi gereken bir yön daha var. İlerideki iki denememde ("Kıyı'da Görünenden Fazlası Var: Pasifik Fikri Üzerine Düşünceler" ve "Postkolonyal mi Postdevrimci mi? Postkolonyal Eleştiri'de Tarih Sorunu") bu yeniden okumalarda geçmişin "unutulması" sorununu ele aldım. Pasifik tarihçisi Klaus Neumann, Papua Yeni Ginelilerin bugünlerde "kolonyalizmin dehşetinin onlara anlatılmasıyla pek ilgilenmediği, zira bu tarz açıklamaların potansiyel olarak dünün kurbanlarının bugünkü torunlarını alçalttığı" gözlemini yapmaktadır.[17] Benzer kaymalar başka yerlerde de göze çarpar. Bunlarla ABD'deki azınlıkların, artık baskı yerine başarılı asimilasyonun sembolleri olarak ortaya çıkan "rol modelliğinin" üzerinde durması arasında bir bağlantı var gibi gözükmektedir. Varoluşsal açıdan bu değişim anlaşılabilir. Gel gelelim bu noktada, bireysel başarıyla topluluğun tümüne ait başarı birbirine karıştırılmaktadır. Bunun nedeni, bireyin başarısında rol oynayanın sistemik özellikler olduğunun es geçilmesidir; kaldı ki topluluğun tümü yapısal engellemeler ve yetersizliklerle karşı karşıya kalmaya devam etmektedir. Öte yandan, baskının ve ona karşı direnişin tarihi yeniden yazılırken, ezilenlerin içinde başarılı olanın ihtiyaçları göz önüne alınmaktadır ve topluluğun tamamının kurtuluşunu hedef alan geçmişteki radikal tarih anlayışı rafa kaldırılmaktadır. Ortaya çıkan bu yeni talepler, ezilen gruplar arasında yeni sınıfsal ve cinsel bölünmeleri

---

Chakrabarty'nin daha önceki tutumunu değerlendirdiği ve kapitalizmi analizinin çerçevesi olarak alma gereğini bir kez daha ortaya koyduğu çalışmasına bkz. Dipesh Chakrabarty, "Marx after Marxism: History, Subalternity and Difference", yer aldığı yapıt: (editörler) Saree Makdisi, Cesare Cesarino ve Rebecca E. Karl, *Marxism Beyond Marxism* (New York: Routledge, 1996), s. 55-70, özellikle s. 62.

[17] Klaus Neumann, "In Order to Win Their Friendship: Renegotiating First Contact", *The Contemporary Pasific,* 6. kitap no.1 (İlkbahar 1994), s. 111-145.

işaret ederken, kuşkusuz ki metaanlatılarında modernlik tarihini, süre giden bir müzakere ve çokkültürcülük süreci olarak sunan postkolonyal epistemolojiyi kendileri için bir çıkış noktası olarak görmektedir.

Tarihten, üçüncü olarak, bu yeni metaanlatıya karşı koymak adına, iktidar ile kültürel oluşum arasındaki ilişkinin farklı tarihsel koşullar altında farklı anlamlara geldiğini göstermek amacıyla yararlanıyorum. Kültürel eleştiride iktidarı ve söylemi aynı potada birleştirerek, bunlardan ilkini dilin şeyleşmiş dünyasına ve gündelik hayattaki ekonomik, sosyal ve siyasi ilişkilerdeki maddi ifadelerine dayalı bir temsile taşıma eğilimine karşı, ben, bu ikisi arasında bir ayrımın yapılması gerektiğini öne sürüyorum. Bunun nedeni, söylemlerin, güç ilişkileri içinde yatmadığını ya da onların bir ifadesi olmadığını düşünmem değil, bu ayrımın, ikisi arasındaki ilişkinin diyalektik olarak anlaşılabilmesini yeniden olanaklı hale getirmesidir. "Çin Tarihi ve Şarkiyatçılık Sorunu" adlı deneme, Asyalı toplumların temsili olarak Şarkiyatçılığın, sadece Avrupa'nın Asya tasavvurunun bir ürünü olmadığını, Avrupalı temsillerin ve Asyanın kendi kendini temsillerinin tarihsel olarak karşılıklı etkileşiminden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Eğer Şarkiyatçılık Avrupalı iktidarın emellerine hizmet etmişse, bunun nedeni Avrupalıların Şarkiyatçılıktan Asya'nın gerçek ve ideolojik fethini meşrulaştırmakta yararlanabilme gücüne sahip olmasıydı. Asya temsillerinin günümüzdeki kanıtları ayrıca göstermektedir ki Şarkiyatçılık bir dönüşüm geçirmiş durumdaysa bu onun önermelerinin postkolonyalizm tarafından ortadan kaldırılışı dolayısıyla değil, Avro-Amerikanlarla işbirliği yapan günümüz Asyalılarının, Küresel Kapitalizm içindeki Asyalı toplumların yeni gücünü olumlamak adına, Asya'nın Şarkiyatçı temsillerini, benim adlandırmamla, "kendi kendini Şarklılaştırma (*self-orientalization*)" vasıtasıyla yüceltmesi sonucu gerçekleşmiş bir dönüşümdür.[18]

---

[18] Henüz 1980'de, Edward Said'in *Şarkiyatçılık* eserini inceleyen bir

İlerleyen sayfalarda, kültürel kimliğin hegemonyacı ve hegemonya karşıtı kullanılış biçimleri arasındaki ayrımı ele alan bir dizi yazıda, siyasi sağduyunun "özcülük" ve "farklılık" kavramlarının kuramsal şekilde ele alınmasına muhalif olarak temellendirilmesi durumunda böyle bir ayrım yapmanın gerekli olduğu üzerinde etraflıca durulmuştur.[19] Bazı denemelerde zaman zaman Avrupamerkezciliğe karşıt bir çizgide bölgesel ve kültürel oluşumların hegemonyacı yapılarına gönderme yapılmış ve bununla birlikte küresel kapitalist faaliyetleri meşrulaştıran ideolojik oluşumlar resmedilmiştir. Benim bu denemelerde savunduğum görüş, aydınların hem tartışmaları hem de söylemlerinde Avrupamerkezciliğin eleştirisini yapmalarının hegemonya eleştirisi adına (eğer daha önce olmuşsa) artık yeterli olmadığıdır. Diğer iki denemede ("Kıyı'da Görünenden Fazlası Var: Pasifik Fikri Üzerine Düşünceler" ve "Miras ve Tasarı olarak Geçmiş: Tarih ve Kimliğin İnşası"nda) bu tarz hegemonyacı yapılara karşı kimliğin hareketliliği ince-

---

yazısında Sadik Jalal al-'Azm, bu kendi kendini Şarklılaştırmaya değinerek onu "tersine dönmüş Şarkiyatçılık" olarak tanımlamaktadır. Bkz. al-'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse" *Khamsin* (1980), s. 5-26.

[19] Yeri gelmişken postkolonyal eleştirinin manipülasyonuna önemli ölçüde maruz kalan hegemonya sorunuyla ilgili bir not düşmeliyim. Antonio Gramsci'nin orijinal formülasyonuna göre hegemonya materyaliste kültürel analiz imkânı sunar, kültürü maddi analizin yerine koymaz (ya da bu ikisinin birbirinden ayrılabileceğini söylemez); bugün hegemonyanın çağdaş analizde kullanıldığı şekliyle olduğu gibi. Gramsci ile ilgili bir yanlış yorum da sosyal ilişkilerde maduniyet *(subalternity)* düşüncesinin kullanım şeklinde görülmektedir. Bir Marksist olan Gramsci işçi sınıfının iktidarı eline alması için maduniyetin dışında yollar aramaktaydı. Bu tutum bugün maduniyetin övgüsü gibi görülmektedir ve iktidarla ilgili sorunlara özensiz (ve hatta anlaşılmayı güçleştiren) yaklaşımın bir göstergesidir. Bu problemlere ciddi derecede dikkat çeken bir tartışma için bkz. Teresa L. Ebert, "Ludic Feminism, the Body, Performance, and Labor: Bringing *Materialism* Back into Feminist Cultural Studies", *Cultural Critique* (Kış 1992-1993), s. 5-50.

lenmektedir. Bu denemelerdeki iddiam kültürel özcülüğün güç ilişkileriyle ilişkisi yönünden ayrılması gerektiğidir. "Kıyı'da Görünenden Fazlası Var"da Pasifik halklarının, Pasifik'te iki yüzyıl süren Avro-Amerikan egemenliğine karşı kendi mekânsallık ve zamansallık kavramlarını geri kazanma çabası anlatılmaktadır. "Miras ve Tasarı olarak Geçmiş"'te ise aynı şeyin yerli halklar için de geçerli olduğu ileri sürülmektedir. Bu yapılırken sadece kimlik oluşumu konusunda bu halkların çabaları ile onların mekânsallık ve zamansallık iddialarını yok sayan Avro-Amerikan hegemonya karşılaştırılmamakta, kimlik oluşumunun özellikle kültürel milliyetçilik, etnisite ve yercilik (*indigenism*) gibi bugün var olan çeşitli biçimleri arasında daha ileri bir ayrım resmedilmektedir.

Tarihten, son olarak, postkolonyal eleştirinin melezlik ve arayerdelik gibi mekânsal metaforlarına karşı, kültür ve kimlik konularında tarihe dayalı bir değerlendirmenin yapılmasını savunmak, tarihi hesaba katan kültürelcilik ile katmayan kültürelcilik arasında bir ayrım yapmak amacıyla yararlanıyorum. Burada günümüz üzerine bir geçmiş perspektifi büyük önem taşır; çünkü, Üçüncü Dünya siyasetindeki dönüşümün şekil verdiği indirgemeci okumaların bir sonucu olarak küresel ilişkilerle ilgili eski kavrayış zedelenmiş durumdadır. Burada yapmak istediğim, postkolonyal eleştirinin, geçmişteki radikal anlatıların kültürel olarak homojen olan varlıklar varsaymaları nedeniyle Avrupamerkezci söylemin dünyayı maruz bıraktığı hegemonyacı yapıları ortadan kaldıramayacakları iddiasının eleştirisidir. Postkolonyal bakış açısına göre, kolonyal/anti-kolonyal karşıtlıklara ya da Üç Dünya düşüncesine dayanan anlatılar, özsel kültür ve kimlik anlayışlarına dayanan ya da bunları yücelten ikiliklerle şekillenmiştir. Milliyetçi anlatılar ise etnik ve kültürel ilkselciliğe (*primordialism*) dayanmaktadır.

Özgül tarihsel koşullar göz önüne alındığında durum bu olabilir de olmayabilir de. Önemli olan bu anlatıların, farklı bir siyasi örgütlenme seviyesine sahip olmaları-

na karşın postkolonyal anlatılar kadar yapısal ilişkilerin ürünleri olmasıdır. Tarihsel olarak, ikiliklere ve dünyanın yapısal olarak Üç Dünya'ya bölünmesine neden olmuş olan, homojenleşmiş kültür varsayımları değildi; kültürel homojenleşme zorunluluğunu öne çıkaran daha çok hegemonya yapıları ve bu yapılara karşı gerçekleşen mücadelelerdi. Bu zorunluluk en az kolonileşmiş toplumlar ya da Üçüncü Dünya toplumları örneğinde olduğu kadar, Avrupa'nın icat edilişinde de göze çarpmaktadır. Ulusun ilk-temelci homojenleşmesi içinde dışarıdan gelen tehditleri savuşturacak birliği arayan milliyetçiliğin kendisi aynı ilişkilerin ürünüdür. Bu içerinin dışarıdan betimlenmesi sürecinde içsel farklılıkların yok sayılmasıyla yeni içsel hegemonyaların ortaya çıkacağını inkâr etmek demek değildir. Yakın zamandaki kanıtların gösterdiği gibi, homojenleşme hiçbir zaman bütünsel olarak ya da tamamıyla meydana gelmemektedir. Daha çok, (hangi seviyede olursa olsun) yeni siyasi oluşumlar, kimlikleriyle aynı oluşumların ürünleri olan kuvvetlerin arasında yeni mücadele alanları açmaktadır.

Kolonyalizmin, Üç Dünya'nın ve milliyetçiliğin yarattığı bölünmeler arasında kimlik arayışı, postkolonyal eleştiri tarafından hegemonyacı Avrupamerkezciliğin dünyayı şekillendirmesinin bir aksi olarak yorumlanmıştır. Bu arayışın kökeninde, özellikle Üç Dünya düşüncesinin kanıt oluşturduğu gibi, hiç şüphesiz II. Dünya Savaşı sonrası dünyanın kavramsal olarak yeniden şekillendirilmesini amaçlayan Avrupa'daki sosyal bilimler yatmaktadır. Ama bu durumu ortaya koymak tarihsel bir gerçekliği kabul etmekten başka bir şey değildir. Bugünlerde dünyayı Avrupa kapitalizminin düzenlediğinin teslim edilmesi, Avrupamerkezciliğin tuzağına düşmek gibi görülmekte ve bunun da bir hegemonyacı dış güç tarafından hayatları yeniden düzenlenen insanların öznelliklerinin inkârı anlamına geldiği düşünülmektedir. Ben aksine bunun, Avrupa kapitalizminin dünyayı düzenleyişinin oluşumunda büyük rol oynadığı modern kimliklerin tarihselliğinin ortaya konmasından başka bir şey

olmadığını ileri sürüyorum. Eğer Avrupamerkezcilik "düşünülmeyecekse", bu yine de bu mazinin ürünü olan tarihsel koşullardan hareketle mümkündür.[20]

Kimlik denilen şey tarihsel kimlikten başka bir şey değildir. Kimliğin tarihselliğinin inkârı bizi melezlik ve arayerdeliğin dilinde görüldüğü gibi, sınırları çevreleyen özler olduğunu ima eden, bir çeşit özcülüğe götürür. Daha önceki anlatıların, kolonyal hegemonyaya karşı mücadelenin kolonyalizmce hazırlanan zeminlere taşınması varsayımı ne kültürelci bir homojenlik ne de failliğin inkârını gerektirmektedir; sadece iktidarın o zamana ait koşulları kalkış noktası olarak alınmakta ve baskıya karşı mücadelede yeni faillerin ve kültürel kimliklerin yaratılmasına çalışılmaktadır. Anti-kolonyal mücadeleler ya da Üçüncü Dünya veya ulusal kurtuluş adına gerçekleşen mücadeleler bu tarihsel koşullar içinde, katılaşmış kültürel kimlikleri bir yana bırakarak, bu koşulların ötesine geçme olanağı tanıyan, yeni sosyal ve siyasi öngörülerin sonuçlarıdır. Gerçekten de iki cephede (hem içeride hem de dışarıda) mücadele etme zorunluluğu, radikal biçimler ve kökten tarihselci bir kültür kavramı yaratmıştır. (Bu kitaptaki iki denemede bu konu ele alınmıştır, "Hegemonyacı İdeoloji ve Kurtuluş Pratiği olarak Kültürelcilik" ve "Miras ve Tasarı olarak Geçmiş: Tarih ve Kimliğin İnşası"). Postkolonyal eleştirmenlerin ulusal kültürleri reddederken kendilerine mal etmeye çalıştığı Frantz Fanon, düşüncesini etkilemiş olan devrimci milliyetçiliğin ortadan kalkması sürecinde şunları söylemiştir:

> Ulusal kültür bir folklor ya da insanın gerçek doğasını keşfetme iddiasında soyut bir popülizm değildir. Sebepsiz eylemlerin atıl tortularından, başka bir deyişle, insanların içinde var olduğu gerçeklikle ilişkisi olmayan eylemlerden meydana gelmemiştir. Ulusal kültür, bir halkın düşünce alanında kendisini yaratan ve varlığını devam ettirmesi-

---

[20] "Avrupamerkezciliği Düşünmemek" ifadesini Ella Shohat ve Robert Stam'a borçluyum. Ella Shohat ve Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* (Londra ve New York: Routledge, 1994).

> ni sağlayan eylemi tanımlamak, temellendirmek ve övmek için harcadığı emek bütünüdür. Bu nedenle az gelişmiş ülkelerde ulusal kültürün yeri tam olarak, yürütülen özgürlük mücadelesinin kalbi olmalıdır.[21]

Anti-kolonyalizm ya da Üçüncü Dünya adına, veya ulusal kurtuluş için yürütülen radikal mücadeleler özcü bir ilkselcilik varsaymak yerine kültürel kimliği, şekil verdiği ve parçası olduğu kurtuluş mücadelesi için bir tasarı olarak gördüler. Postkolonyalizmin bu mücadeleleri tasvir ederken bu durumu yok sayması asıl karşı çıkışın, dünyanın geçmişteki kavramlaştırmalarındaki özcülüğe mi, yoksa bu mücadelelerin yüceltttiği, günümüz perspektifinden sakıncalı görülen amaçlara mı yönelik olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Eğer eski özgürlük mücadelelerinin kültürel kimlikler öne sürmesi bugün için yersiz görünüyorsa, bunun nedeni bu mücadelelerin yanlış amaçlara sapmış olması değil, küresel ilişkilerdeki yapısal dönüşümler nedeniyle, geçmişteki bölünmeleri içeren bu mücadeleler düzeninin, bugünkü durumla ilgisiz kaçmasıdır. Dünya ekonomisi artık yerküreyi tamamen farklı sınırlara ayırmışken, Üçüncü Dünya mücadeleri ve anti-kolonyal mücadelelerden bahsedilmesi bir anlam taşımamaktadır. Her ne kadar ulusu geçmişe ait bir şey olarak tanımlamak için henüz erken olsa da, ulusal sınırlar bile bu yeni durumdan nasibini almıştır. Burada hatırlanması gereken, bu mücadelelerin doğası değil, o günün koşullarında daha o zamanlarda birbirinden ayrı-

---

[21] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968), s. 188.[*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, Avesta Yay., 2001.] "Eleştirel Fanonculuk" adlı eserinde Henry Louis Gates Jr., Fanon ile ilgili farklı yorumlar üzerine ilginç bir tartışma sunmaktadır. Henry Louis Gates Jr. "Critical Fanonism", *Critical Inquiry* 17 (İlkbahar 1991), s. 457-470. Aynı derecede ilginç olan, Gates'in, Fanon ile ilgili geçmişte yapılan yorumlar ile bugün yapılan yorumların arasındaki farklara ve günümüzde birbiriyle çelişen yorumların siyasi anıştırmalarına pek değinmemiş olmasıdır.

lamaz hale gelmeye başlayan iç ve dış baskıları yenecek, yeni yaşam biçimlerinin izini sürmeyi amaçlayan, özgürlük öngörüleridir. Farklılığın şeyleştirilmesinin, yeni öngörüler ve mücadeleler doğuracak kimliklerin ortaya çıkma imkânının önünü tıkarken, dünyanın her yanında gerici hareketlerin artmasına neden olan yeni özcülükler yarattığı böyle bir ortamda, bu tarz radikal öngörülere ivedilikle ihtiyaç vardır. Bir anlamda, günümüz dünyasının içinde bulunduğu çıkmaz, Andrei Codrescu'nun sözleriyle "dışarının kaybolmasının" neden olduğu, Berlin Duvarı'nı yıktıktan sonra bizleri "Berlin alışveriş merkezinin" zevkleri içinde yuvarlanmaya mahküm eden çıkmazdır.[22] Geçmişi kimlik işlerinin yürütüldüğü büyük bir alışveriş merkezine dönüştürerek geçmişteki radikal mücadelelerinin anılarını yok saymak değil, geçmişi zamana uygun yeni öngörülerin oluşturulmasında temel alınacak, alternatif yaşam biçimlerinin hazinesi olarak görmek gerekmektedir.

TEORİ, TARİH VE SAĞDUYU: YENİ RADİKALLİĞİN ALANLARI OLARAK YEREL HAREKETLER VE YERCİLİK

Postkolonyalizmin (ve genel olarak postmodernizmin) ortaya attığı temel bir soru, bilgi ve gündelik hayat arasındaki ilişki hakkındadır: İyi bir yaşam amacına nasıl bir bilgi hizmet edebilir? Burada amaç derken sömürü ve baskının tahribatına en az şekilde maruz kalma şeklindeki mütevazı bir amaçtan söz ediyorum.[23] Teori, bizim için sömürü ve

---

[22] Andrei Codescu, *The Disappearence of the Outside: A Manifesto for Escape* (Redding, MA: Addison-Wesley, 1990).

[23] Bu soru elbette yeni değildir ve tamamıyla farklı teknolojik bir gramerle yeniden ifade edilmesi gerekse bile, cevaplanabilmesi için geçmişin hatırlanması zorunluluğu vardır. Daha önceki bir dönemle ilgili klasik bir formülasyon için bkz. Paulo Freire, *The Pedagogy of the Oppressed* (New York: Continuum, 1993).[*Ezilenlerin Pedagojisi*, çev: Dilek Hattatoğlu–Erol Özbek, Ayrıntı Yay., 1995.] Bu konuyla bağlantılı olarak, Ivan Illich'e ait çalışmalar da mevcuttur: özellikle *Tools for Conviviality* (New York:

baskının doğasını çözebilir ama bu sorunun cevabını kendi içinde barındırmaz; teori üzerinde yoğunlaşılması, teorinin, yaşamın yerini almasına neden olur ki bu durum çözülecek problemin daha fazla derinleşmesi sonucunu doğurur. Tarih bize bir olasılıklar envanteri sunabilir ama (kapitalizme mi yoksa bilebildiğimiz kadarıyla sosyalizme mi ait olduğu burada pek önem taşımayan) teleolojik biçimleri dışında (ki bunlar da benzer derslerle sonuçlanmıştır) seçim sorununa cevap vermez. Tarihin teorileştirilmesi, teorinin tarihselleştirilmesinde olduğu gibi kendimizi zaman ve mekân içinde bir yere yerleştirmemiz konusunda bize yardımcı olabilir ve hangi seçimlerin uygun olduğuna dair bir miktar görü sağlayabilir; ama hepsi budur. Sonuçta, seçimin rehberi, olası olan ve arzu edilenin muhasebesini yapan sağduyudur. Sağduyu elbette ki şeffaf değildir ve tarihsellik içinde teorileştirilmesi gerekir; bu hem teorinin aşırı yanlarını hem de geçmişin despotizmini zararsız hale getirmek için gereklidir.[24] Bu nedenle, çok parçalı kimlik her ne kadar, heterojenliğe veya tarihselliğe sahip olsa da, sağduyu postkolonyal eleştirmenler de dahil olmak üzere herkesin nispeten açık bir kimlik anlayışı doğrultusunda hareket etmesine neden olur. Tıpkı (Kore asıllı bir Amerikalının icadı olan) tüysüz şeftaliden her ısırık aldığımızda, dilimizdeki tadın elma tadı mı yoksa şeftali tadı mı olduğu konusunda sürekli karışık duygular beslemediğimiz gibi.[25] Sağduyu, iktidarla

---

Harper and Row, 1973) [*Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot, Ayrıntı Yay., 1989.] ve *Deschooling Society* (New York: Harper and Row, 1971) [*Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özay, Şule Yay., 1998.].

24 Teoride bahsi geçenlerin seslerini de içeren bir teorinin yaratılabilmesi için sağduyu deneyimiyle sosyolojik teoriyi birleştirme gerekliliği konusunda bkz. John O'Neill, *The Poverty of Postmodernism*, 8. Bölüm.

25 Ulf Hannerz'in güzel bir şekilde ifade ettiği gibi: "Zaman zaman... postmodern çağın betimlemeleri, kendi şüpheciliğini hak ediyor. Kimliklerin medya tarafından anlık olarak pazarlanan imgelerin montajlarından başka bir şey olmadığı iddia edildiği zaman, postmodernizm üzerine yorum yapanların hangi insanlardan bahsettiklerini merak ediyorum; ben çevremde

ilişkisi açısından bir kimlik tipini diğerinden ayırabilmeyi gerektirir. Ve sağduyu, biz herhangi biriyle karşılıklı etkileşim halindeyken, etkileşimin, onu kapsayan yapıların izlerini ve tüm benzer etkileşimlerin tarihsel mirasını taşıdığı gerçeğinin farkında olmamızı gerektirir.

"Üretimin ve Örgütlenmesinin Postmodernleşmesi" adlı denemede kapitalizm ile postmodernizm ve kapitalizm olmadan postmodernizm arasında bir ayrım koyuyorum. Bu ayrımla kastettiğim, postmodernizmin, eleştirel amaçlarını yerine getirip getirmediği ve hem ürünü hem bileşeni olduğu iktidar yapılarını açıklamak konusunda hevesli olup olmadığıdır. Çünkü, tüm bunları yerine getirmeyen bir postmodernizm, bugünün övgüsüne dönüşerek yozlaşmakla kalmaz; baskı ve sömürünün günümüzdeki tüm biçimlerinin de üstünü örter.[26] Georg Lukâcs'ın tanımıyla marksizm, kısaca, burjuvazinin "öz-eleştirisi" şeklinde ifade edilirse, postmodernizm de modernliğin bir uzantısı ve özeleştirisi olarak en makul yoldur. Benzer şekilde, postkolonyalizm de eleştirel amaçlarını yerine getirilebilmek için yerelin bir koşulu olan küreseli açıklamalı ve kendi epistemolojisini geçmişteki radikal epistemolojilere ekleyebilmelidir. Aksi halde küresel kapitalizmin ortaya çıkardığı yeni küresel ve sosyal ilişkilerin övgüsüne dönüşmesi kaçınılmazdır.

Kültürler arası ilişkiler konusundaki postkolonyal yorumla çok yakından ilintili olan çokkültürcülük kavramına gönderme yaparak bu noktada bir örnek vermek istiyorum. "Üretimin Postmodernleşmesi" adlı denememde, çokkültürlülüğün en önemli kökenlerinden birinin izini sürerek sorunla ilgili uzun akademik uğraşın sonrasında uluslararası şirketlerin "çokkültürlü" emek gücüyle başa çıkabilme konusunda uyanan endişelerini inceledim. Günümüzdeki küreselleşme ve çokkültürcülük modasının lokomotifi ti-

---

bu tanıma uygun bir insan göremiyorum." Hannerz, *Cultural Complexity* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 35.

[26] Bu ayrım Teresa Ebert'in, farklı bir şekilde dillendirdiği, "oyuncul" postmodernizmi ve "direniş" postmodernizmi ayrımına denk düşmektedir. Ebert, s. 11.

carettir. Bu çokkültürlülüğün istenmeyen bir şey olduğu anlamına gelmez ama onun günümüzdeki iktidar yapılarını nasıl pekiştirdiğini gösterir. Çünkü çokkültürcülük, eskiden dışlanmış olan ama –hem iktidarın ihtiyaçları hem de iktidarla ilgili sosyal talepler doğrultusunda– artık dışarıda bırakılması mümkün olmayanları gündeme taşımaktadır. Bununla birlikte neticede çokkültürcülük var olan iktidar yapılarının dışındaki bir biçime değil, sadece onlar içindeki küçük bir değişikliğe işaret eder.

Bunu, pek şık olmayan bir ifadeyle "çoktarihlilik" diye tanımladığım, şeyleşmiş kültürelcilikler varsayan çokkültürlülüğün tersine, kültürlerin tarihselliğini ve farklı geçmişlerden doğan farklı tarihsel yörüngeleri varsayan ve böylece çağdaş iktidar yapılarının ve onları meşrulaştıran tarihî ideolojilerin incelenmesinde dışarıdan bir bakış açısı sağlayan görüşle karşılaştırın. "Afrika-merkezcilik" gibi bir şey hakkında ne düşünürsek düşünelim, onun ortaya attığı ve kapitalist ve Avrupamerkezci modernliğin oluşumu sırasında hasır altı edilen, tarihi geri kazanmanın temeli olan sorunları yok saymak hiç de akılcı bir tutum değildir.[27]

---

[27] Geçmişi şeyleştirdikleri ölçüde, Afrika-merkezcilik ya da diğer "merkezcilikler"e karşı eleştirel bir tutum alınması gereklidir. Ama eleştiri için tek neden bu değildir. Afrika-merkezciliği ya da yerelciliği en ateşli biçimde eleştirenler bile, bu noktada, Çin merkezli (*sinocentric*) Konfüçyüsçü canlanma gibi olayların; reddedilseler bile ciddiyetle ele alındıkları halde, Afrika-merkezcilik ya da yerelciliğin genel olarak üstünde durulması gerekmeyen efsaneler olarak görülüp yok sayıldığı düşüncesine sahip olabilirler. Konfüçyüsçü canlanma, Şarkiyatçılık gelenekleriyle uyum içindedir. Daha önemlisi, Konfüçyüsçü canlanma kapitalist teleolojinin beklentileriyle de uyumludur çünkü bu canlanma Konfüçyüsçü değerler adına kapitalizme meydan okuyan bir biçim almamış, Konfüçyüsçü değerleri (oldukça indirgemeci yorumlamalarında) kapitalist gelişmeye eklemlemiştir. Buna karşın Afrika-merkezcilik ve yerelcilik kapitalist kalkınmanın uzağındaki değerleri gündeme getirmiştir. Bunlara, sözümona en radikal olanların bile verdiği tepki, artakalan uygarlık ideolojilerinin varlığını sürdürdüğünün göstergesidir: Afrikalılar ya da Kızılderililer uygarlaşamadıkları ve siyasi ve ekonomik yönden hâlâ olduk-

Çoktarihlilik geçmişin tek bir tarihsel yörüngeye sahip olduğu fikrini reddederek geleceğin, o gün için geçerli iktidar yapılarının sömürgesi haline gelmesine karşı çıkan alternatif tarihsel yörüngeler yönünden düşünülebilmesinin yollarını açar. Bununla birlikte bunu gerçekleştirebilmek için, çoktarihlilik, vaat ettiği kültürel ve sosyal alternatiflerin tarihselliğini şeyleştirmemeli, tanımalıdır; başka bir deyişle, geçmişin mirasının üzerine inşa edilen geleceğe dair bir tarihsel yörüngenin, geçmişin mirasını çağdaş bilincin süzgecinden geçirirken pek çok kurtuluş olasılığını barındırması gerektiğini söyler, zira geçmişe ait her miras kendine özgü baskı ve sömürü tarzlarını içerir. Şu halde baskı ve sömürü sadece Avrupa merkezli maziye has değildir ve diğer mazilerin bu mazinin tam karşısında bir yere konulması yeterli değildir.

Aşağıda, çağdaş radikalliğin kalkış noktası olarak yerel mücadeleleri alması gerektiğini ve yerelciliğin kimlik oluşumunun bir şekli olarak bu tarz mücadelelere uygun bir model oluşturabileceğini ileri sürüyorum; üslubumda, postmodernlik ve postkolonyalizmin üslubuna yakın bir hava göze çarpabilir. Yerel mücadeleler küresel siyasi

---

ça zayıf durumda oldukları için onlarla ilgili herhangi bir tarihî iddia efsane olarak değerlendirilmektedir; öte yandan Avrupa'ya, Çin'e, Hindistan'a ya da İslam ülkelerine (Malezya gibi konuyla ilgili yerlere) ait tezler onlarla aynı derecede tartışmalı olsalar da –özellikle büyük oranda ekonomik gelişme kaydettikleri için– ciddiyetle ele alınmalıdır. Bu durum, yerelin savunmasını yaparken, bunu çağdaş güç ilişkilerini ve onlara karşı gerçekleşen mücadeleleri ifade etmek olarak değil de tarihin karşısında yürüyen romantik düşüncelere geri dönüş olarak gören siyasi bir şüpheciliğe denk düşmektedir. Konuyla ilgili bir örnek David Simpson'ın (yukarıdaki) çalışmasında bulunabilir. Simpson'ın akademik postmodernizm eleştirisi akıl dolu olsa da, çalışmasında yerel savunularının ya da hikâye anlatımlarının farklı tarihî bağlamlarda farklı anlamlara sahip olduğunun altı başarıyla çizilememiştir. Özellikle Birinci Dünya akademyasında uygulanan biçimiyle, postkolonyal "eleştiri"nin temel problemlerinden biri, bu tür farklılıkları eleştiri süzgecinden geçirememesidir.

durumun bir parçasıdır ve bu rastlantısal değildir. Bazı denemelerimde (özellikle "Yerel içinde Küresel"de) de öne sürdüğüm gibi, dünyanın ulusal sınırlar da dahil olmak üzere geçmişteki bölünmelerini alt üst eden sermaye faaliyetleri, yerelin ve küreselin sorunlarını siyasi bilinçte en ön plana çıkaran yeni çelişkiler yaratmıştır. Benzer şekilde, çağdaş radikallik de aynı çelişkilerden yola çıkmalıdır. Gel gelelim, burada savunduğum, sadece siyasi gerçekliklerin tanınmasıyla sınırlı değildir.[28] Yerel, yeni topluluk oluşumları doğrultusundaki hareket için en makul alandır. Bu alan ayrıca sosyal ilişkiler ve doğa ilişkileriyle ilgili yerelci ideallerin, hem kapitalizmin doymak bilmez gelişimine meydan okuma hem de tarihsel açılımı içindeki marksizmle benzeşme yönünden en fazla anlam ifade ettiği yerdir. Aşağıda açıkladığım gibi, bahsettiğim yerelci idealler, Yeni Çağ'ın yerelciliği tüketirken şeyleştirdikleri değil, çağdaş bilincin süzgecinden geçirilenlerdir. Şu halde, yerelcilik sadece geçmişin yeniden üretimi olarak değil, gerçekleşmesi mümkün bir tasarı olarak belirmektedir.[29]

---

[28] Patrick Buchanan'ın devam eden başkanlık kampanyasındaki sağcı popülizminin başlangıçta topladığı tepkiler bu meselenin varlığını ortaya koyar. Buchanan ikiyüzlü olabilir ama ekonomik ulusötesicilik ve çalışanların kötü durumu arasındaki ilişkiye dikkat çeken mesajı pek çok kişiyi bu mesaja karşılık verme isteğiyle doldurmuştur. Siyasi ve ekonomik seçkinlerin (hangi partiden olurlarsa olsunlar) verdikleri tedirgin cevapta Buchanan'ın ordusunun "yabalı köylüler" olduğu ifade edilmiştir. Bir başka yorumcu daha da ileri giderek Buchanan'ı "solculukla" suçlamıştır. Bkz. Clifford D. May, "Buchanan's Rise Undermines the Republican Revolution", *Rocky Mountain News*, February 25, 1996, s. 62A. Konunun ciddiyetinin farkında olan farklı bir bakış açısı için bkz. Thomas Friedman, "Balancing NAFTA and Neighborhood", *Rocky Mountain News*, April 13, 1996, s. 44A.

[29] Yerelciliğin bu şekilde tarihselleştirilmesinin, Avro-Amerikan tarih düşüncesini reddeden yerelci uzay-zaman anlayışını tahrif ettiğini farkettim. Bu nedenle Vine DeLoria, Jr. dinle ilgili şunları yazmıştır: "Ne zaman din mekândan kopup zamana ait özel bir kurum haline gelirse tarihin doğası üstüne bir ikilem meydana gelir". Buna karşın "Kızılderili kabileleri tarihi ve coğrafyayı

Postkolonyal eleştiri ile buradaki yerel düşüncesi arasındaki fark, burada küresel kapitalizm koşulları altında, yerel olanın küresel olana başvurulmadan kavranmasının imkânsız olduğunun ısrarla vurgulanmasıdır. Ayrıca buradaki yerel düşüncesi farklı bir bilgi anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu bilgi sürgünde olan ya da gezgin teorisyenin bilgisi değil, yerel topluluk oluşumlarınca sağlanan ve yönetilen yerel bilgidir. Bu sürgündeki bilgiyi konu dışına itmez, zira bu bilgi çağdaş tarihsel koşullardan bahsetmektedir. Ancak onu yerel açıdan kavranan sosyal hayatların ortasına yerleştirir[30] –ve bu, yerel mücadelelerin, başa çıkılamaz gibi görünen ulusötesi iktidar yapılarına karşı başarı kazanması adına mutlak bir zorunluluktur.

---

birleştirerek bir "kutsal coğrafyaya" kavuşmuşlardır; başka bir deyişle vatanları içindeki her yer göç ve özel tarihsel olayları nakleden pek çok hikâyeyi barındırmakta ve bu birikim, var olan durumu içindeki kabileyi tekrar üretmektedir." Vine DeLoria, Jr., *God is Red: A Native View of Religion* (Golden, CO: Fulcrum Publishing, 1994), s. 121-122. Yerelciliğin kendisi üzerinde, burada bahsedilen tarihsel gelişmelerin etkisi olmuştur ve böylece artık postmodern ve postkolonyal Kızılderililerden sözedilebilmektedir. Örneğin bkz. Gerald Vizenor (ed.), *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Literature* (Norman ve Londra: University of Oklahama Press, 1993) ve Gerald R. McMaster, "Border Zones: The 'Injunuity' of Aesthetic Tricks", *Cultural Studies* 9, s. 1 (1995), s. 74-90. Bununla birlikte, burada önerdiğim çoktarihlilik düşüncesinde epistemoloji olarak tarihi reddeden yerelci inançlar da yer almalıdır.

30 Bu bir anlamda diaspora toplulukları, kültürel olarak homojenleşmiş olabilecek yersiz yurtsuz gezgin etnisiteler olarak değil, yerleşik insanların oluşturduğu, pek çok içsel farklılığa sahip, ağlar olarak gören diaspora anlayışında saklıdır. Kanımca, diaspora meselesinde takındığı bu yaklaşım ve tarihsel özgüllük ve yapısal bağlam konusunda gösterdiği titizlik, Paul Gilroy'un çalışmasını, verimliliğiyle diğer postkolonyal eleştirilerden ayırmaktadır. Bkz. *The Black Atlantic.*

2 HEGEMONYACI İDEOLOJİ VE KURTULUŞ PRATİĞİ OLARAK KÜLTÜRELCİLİK*

Bu tartışmada, günümüzde dünyayı değiştirme çabası içinde olan bireylerin kültür meselesini, gitgide daha fazla odaklandıkları ve kültürel faaliyetten daha radikal gibi görünen faaliyetler dahilinde ele alma uğraşları karşısında kültürel faaliyetin radikal bir faaliyet olduğu öne sürülmektedir. Ekonomik zorunluluklar ve siyasi krizlerle her gün burun buruna olduğumuz bir dünyada, bu iddia aşırı ve hatta kendi zevkleri içine gömülmüş bir iddia gibi görülebilir. Özellikle de, Batılı-olmayan dünyada (yani bu tartışmanın odağındaki yerde) yaşayan ve hayatta kalabilmek için karşı karşıya oldukları pratik problemlerin ivedilikle çözülmesini bekleyen milyonlarca insan için kültür meselesinin ne derece önde geldiği sorgulanabilir. Buna rağmen, en temel epistemolojik sorunlarla iç içe geçmiş faaliyet alanı olan kültür alanına, öncelikle dikkat edilmesinin zorunlu olduğunu iddia ediyorum.

Kültür meselesinin radikal bir mesele olmasının nedeni, kültürün bize dünyayı algılayış biçimleri sağlamasıdır. Eğer bu algılayış biçimleri, bizim dünyayı değiştir-

---

* Bu denemenin eski uyarlamaları, Şubat 1985'de Chicago Üniversitesi Uzak Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'ndeki bir seminerde ve 22-25 Mayıs 1986'da Kaliforniya Üniversitesi'nde "Doğa ve Azınlık Söyleminin Bağlamı" konulu bir konferansta sunulmuştur. Bu etkinliklerde yer alan katılımcılara, değerli katkılarından dolayı teşekkür ederim. Bu makale daha önce şurada yayımlanmıştır: "Culturalism as Hegemony Ideology and Liberating Practice", *Cultural Critique* 6 (İlkbahar 1987): 13-50. Yeniden basımı: (editörler) Abdul JanMohamed ve David Lloyd, *The Nature and Context of Minority Discourse* (New York: Oxford University Press, 1990).

me çabalarımızla ilintiliyse, onlarla yüzleşmemiz büyük önem taşır. Kültür fikri, tarihsel olarak us fikriyle yan yana gelişmiştir. Bununla birlikte, (eğer us, yaşamın sürdüğü dünyayla ilgiliyse) dünyayı ussal olarak kavramak ve usa daha uygun kılmak için tek dayanak odur. Başka bir deyişle, kültür ayrıca ussal olanı kavramak için de bir yoldur. Buradaki ussallık, insanların dünyasından ayrı ve bu dünyayı bir yargıç gibi denetleyen soyut bir ussallık değil, yaşamsalın ussallığıdır. Kültür sorununu es geçersek, dünyayı algılama biçimlerimizi sorgulamaktan da kaçınmış oluruz. Bu da, koşullandırıldığımız anlayış biçimlerinin denetimi altında (hatta ussallığa koşullandırılmış olsak bile), eleştirel kavrayışın ve onun uzantısı olan temel faaliyetin tamamının kalkış noktası olması gereken öz-bilinçten mahrum bir şekilde kültürel bilinçsizlik içine hapsolmamıza neden olur.

Kültür sorununun radikal bir sorun olduğunu ileri sürmek, kültürelciliği savunmak demek değildir. Zira bu ideoloji, her şeyi kültür sorunlarına indirgemekle kalmaz, aynı zamanda kültür kavramını da indirger. Şu halde, buradaki tartışmanın esas amacı, bir ideoloji olarak kültürelciliğin eleştirisini yapmaktır. Gerçek anlamda radikal bir kültür anlayışı, bizi, kültür kavramının kendi içinde barındırdığı çelişkiye dikkat etmek zorunda bırakır. Kültür, sadece bir dünyayı algılayış biçimi değildir; dünyayı yapma ve değiştirme biçimidir de. Kültür denince genelde ilk anlam akla gelir ve sözcük bu anlamda kullanılır; kültürelci ideolojinin köşe taşı olan da işte bu ilk anlamdır. Bu ideoloji, tüm insanları ve tüm çağları, bizim, onların dünyayı algıladığını ve algılamış olduğunu düşündüğümüz şekillerde tanımlar. Genelde dünyanın merkezine ve zamanın sonuna yerleşmiş bekleyen bizlerin yanında, onları, birbirleriyle *vis-à-vis* konumlandırmamıza yardım eder.

Kültürün bu ilk tanımı sağduyusal gibi görünmektedir. Bu tanım, mantıksal ve tarihsel olarak ürünü olduğu ama çeliştiği ikinci tanımı anlamayı güçleştirir. Dünya, kültüre göre düzenlendikten sonra, insanların kültür ta-

rafından yaratıldıklarını düşünmek, bunun tersini düşünmekten daha kolay gibi görünür. Kültürü üreten ve yeniden üreten faaliyet, sadece insanların kültürlerine uygun davrandığı pek çok durumdan biri olarak ortaya çıkar.

Kültürün, sosyal ve siyasi ilişkilerde hegemonyanın bir aracı olarak oynadığı rolü anlama konusunda bu anlam karışıklığı çok kritiktir. Bu anlam karışıklığını gidererek kültürü bir faaliyet olarak yeniden benimsemek, kültürel faaliyetin tekrar bir kurtuluş pratiği olarak ortaya konmasını olanaklı kılar. Kültür, ideolojiye indirgenemese de, kültür sorunu temel anlamda ideolojiktir. Kültür sosyo-politik ilişkilere de indirgenemez; ancak onun, eleştirel açıdan, bu ilişkilerin dışında kalınarak da (ideolojik olarak olmasından çok) eleştirel olarak anlaşılabilmesi mümkün değildir. E. P. Thompson'ın sözleri şu şekilde ifade edilecek olursa, kültür bir nesne değil, bir ilişkidir. Bu ilişkilerden oluşan bütünlük, mimari prensibi kültür olan dikişsiz bir ağ gibi beliren bir bütünlüğü ifade eden, sosyo-politik ilişkilerin dışında olup mantıksal olarak onların önünde gelen özerk bir ilkeden ibaret de değildir. Onu, hegemonyanın kurulmasında kritik bir ideolojik işlem olarak teşhir eden bir eleştirel kültür okuması, bizden kültürü sadece bütünlüklere ait bir nitelik olarak değil, sosyal ilişkilerin işlemesine sıkı sıkıya bağlı ve uyum kadar çelişki de ifade eden bir faaliyet olarak görmemizi bekler. Kültür, en az varlığını kabul ettiği ilişkiler kadar, mümkün ama var olan sosyal ilişkilerce yerlerinden edilmeleri ya da onlarca imkânsız (ya da "ütopik") kılınmaları dolayısıyla (kültürün) içinde mevcut olmayan sosyal ilişkileri de temel alan bir faaliyettir.

Bu durum, her şeyin ötesinde, kültüre, en temel çelişkisi yönünden yaklaşılmasını gerektirir. Bu da onun hem özerk hem de bağımlı bir faaliyet olmasıdır. Kültürelci, kültürün özerk olduğunu kabul ederek (ekonomiden ideolojiye) tüm sosyal deneyim alanlarını kültür sorununa indirgemektedir; bu durumda kültürel değişim, diğer tüm değişimler için anahtar rolünü üstlenir. Bu indirgemeciliğe, kültür sorununu ideoloji de dahil olmak üzere sosyal haya-

tın diğer bileşenlerini içinde eriten bir karşı indirgemecilik yoluyla etkili bir şekilde karşı çıkılması mümkün değildir. Bu tarz bir indirgemecilik, kültür sorunuyla yüzleşmez; onun yanından dolanır. Zira kültür sorununun temel meselesine, hegemonya meselesine, yer vermemektedir.

Bu bölümdeki tartışmada konuyla ilgili bazı problemler incelenmektedir. Bunlardan ilki kültürelcilik sorunudur. Eski bir denememde, "Kültür, Toplum ve Devrim: Çin Düşüncesi ile ilgili Amerikan İncelemeleri Üzerine Eleştirel bir Tartışma", kültürelciliği, hegemonyacı bir ideoloji olarak tanımlamıştım.[1] Bununla beraber, kültürelciliği aynı zamanda hegemonyacı pratikle çelişen bir kurtuluş imkânı olarak görmezsek, onun ortaya çıkardığı ikilemlerin tam olarak değerlendirilemeyeceği duygusuna sahibim. Kültürelciliğin arz ettiği çelişik olasılıkları ve pratikleri açığa çıkarmak için, onun kurtuluş pratiği olarak belirdiği koşulları kısaca inceleyeceğim. Bu sona erince, biri Avrupa tarihinden diğeri bir Arap aydınına ait olmak üzere, bu pratiği örnekleyen iki çalışmayı kapsamlı olarak tartışacağım: Bu çalışmalar, E. P. Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (*The Making of the English Working Class*) ve Abdullah Larouri'nin *Arap Aydınlarının Krizi* (*The Crisis of the Arab Intellectual*) başlıklarını taşıyor. Bu eserler, ona verilen adla "kültürelci marksizm"e ve Çin düşüncesini konu aldığım denememde "sosyal kültür anlayışı" olarak tanımladığım düşünceye ışık tutmaktadır.

İkinci olarak, bilhassa Üçüncü Dünya Marksistlerinin gözlüğünden kültürelcilik sorunu konusunda, daha fazla yorumda bulunmak istiyorum. Hegemonyacı ideoloji olarak kültürelcilik, burjuva kültürel varsayımların merkezinde yer aldığı için, Batılı ve Batılı olmayan pek çokları tarafından marksizm, kültürelci hegemonyayla mücadelede en başta gelen ideolojik aday olarak görülmektedir. Eko-

---

[1] Arif Dirlik, "Culture, Society and Revolution: A Critical Discussion of American Studies of Chinese Thought", *Working Papers in Asian/Pacific Studies* 1 (Durham: Asian/Pacific Studies Institute, Duke University, 1985).

nomi açısından yapılan yorumlarının aksine, marksizmin, kültürel bir düşünce olarak taşıdığı önemi ortaya koyan tam da budur. Marksizmin kültürelcilikle ilgili hegemonyacı pratikleri ortadan kaldırmayı vaat ettiğini, ama bunu garanti etmediğini ileri sürüyorum. Eğer marksizmin kendisi, kültürelciliğin önerdiği perspektifler doğrultusunda eleştirel olarak incelenmez ise, toplumlar arasında ve içindeki hegemonyacı ilişkileri anlamayı güçleştirerek hegemonyacı pratiğin bir aracına dönüşebilir.

Son olarak, kültürelcilik düşüncesi potansiyel olarak birbiriyle çelişen pratik olasılıklarını barındırdığı için, onun sosyal bağlama başvurmadan soyut düşünceler seviyesinde tartışılması sadece düşünsel bir kafa karışıklığına yol açmaz, aynı zamanda sosyal bir sorumsuzluk örneğidir. Bundan dolayı, bu tartışmada önceki denememin girişinde gönderme yaptığım bir soruna değinerek, özellikle akademya içerisinde yer alan aydınların, ideolojinin üreticisi olarak oynadıkları role ilişkin yorumlarda bulunacağım. Bu denemede de öne sürdüğüm gibi, kültürelcilik tam olarak yaygın sosyalliğe sahip bir söyleme (uğraşısını önceleyen ve şekillendiren bir söyleme) dayanan mesleki bir paradigma değildir. Gel gelelim akademik aydınlar, öbür türlü yaygın bir sosyal önyargı olarak kalabilecek hegemonyacı kültürelciliği açıkça dile getirme ve meşrulaştırmada çok önemli role sahiptir. Bu nokta, Edward Said'in *Şarkiyatçılık* eserinde etkileyici biçimde ortaya konmuştur. Yabancılaşmalarının daha geniş sosyal bağlamı içinden bakıldığında, aydınların daldan dala atlayan pratiklerinin daha fazla aydınlatılmaya ihtiyacı olduğunu vurgulamak istiyorum. Kültürelcilik, temel anlamda ideolojik pratiktir: Sadece aydınların sosyal pratiğine ayna tutmaz, bu pratiği tanımlamaya da yardım eder. Bunun, resmî ideolojik uğraşları ne olursa olsun, yabancılaşmış sosyal gücü temsil eden egemenlik yapıları içinde soğurulmuş aydınlar tarafından, düşünsel etkinliğin uğradığı yabancılaşmanın dışından anlaşılmasının güç olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle, kültürelcilik, bir kurtuluş imkânı olarak her

düşünüldüğünde, bu ilişkiler göz önünde tutulmalıdır. Örneğin, Marksist ya da Üçüncü Dünyacı bir ideolojinin bile, kendini yabancılaşmış gücün var olan yapılarından ayırmazsa, hegemonyacı olabileceğini söyleyebiliriz.

KÜLTÜRELCİLİK VE MARKSİST KÜLTÜRELCİLİK

Bu tartışmaya başlarken, "Kültür, Toplum ve Devrim" adlı denememde, "kültürelcilik" kavramını hangi bağlamda kullandığımdan kısaca söz etmek istiyorum. Kültürelcilikle ilgili vardığım en yakın tanım, onun bir "metodolojik olarak sosyal ve tarihsel sorunların, soyut kültür sorunlarına indirgenmesi çevresinde belirginleşen düşünsel yönelimler bütünü" olduğu ve bu nedenle "sadece toplumlar arasındaki hegemonyacı ilişkilerin meşrulaştırılmasından değil, aynı zamanda toplumların içindeki sömürü ve baskı gibi hegemonyacı ilişkilerin bulanıklaştırılmasından da sorumlu" olduğudur. Yukarıdaki denemede belirtmiş olduğum gibi, kültürelci düşünsel yönelimle özdeşleşmiş özellik, onun toplumları birbirinden ayıran "kültürel gedik üzerinde yoğunlaşmasıdır" ki bu da Üçüncü Dünya toplumlarındaki düşün konusunda yaptığı çalışmalarda "ana veri olarak kabul ettiği kültürün üzerinde yoğunlaşmasına neden olur." Ayrıca "bize yabancı olan kültürlerle ilgili incelemelerde, tarihselcilik ve kültürelcilik aynı paranın iki yüzünden başka bir şey değildirler: bu, küresel tarihin orta yerinde, incelemekte olduğumuz toplumun diğerlerinden ayrı bir toplum olduğunun kabulü demektir."[2] Burada tarih, kültürel yorum, tarihçi de kültür yorumcusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürelcilikte "gelenek" nosyonu çok önemli bir yer tutar, zira bu nosyon Öteki'yi tanımlamada kullanılmaktadır. Bundan dolayı, tarihsel açıklamanın görevinin yerli gelenekle Batı'yı karşı karşıya koyan bir çözümleme vermesi olduğu varsayılır ki tarihçinin perspektifinden bakıldığında karşı karşıya konanlar Biz'e

---

[2] *A.g.e.*, s. 40, 44, 54, 55-56.

ve Öteki'ye dönüşmektedir. Kültürelciliğin hegemonyacı işlevi de tam burada yatar; zira bu yan yana getirme Öteki için geride iki seçenek bırakır: ya geleneğe (ve dolayısıyla geçmişe) kaçış, ya da (bugün ve yarın olan) Batı'nın içinde eriyiş tercih edilecektir; kaldı ki, gelenek olarak görülen kültür matlaşmış ve bu nedenle ölü bir kültürden başkaca bir şey olamayacağı için, bu bir seçenek bile sayılamaz. Yaşam Batı'ya aittir, yerli kültür ise ölüme! Bu yan yana getirme kaçınılmaz olarak Öteki'nin "uzağa itilmesini", unutulmayacaksa bile en azından müzeye kaldırılmasını gerektirir. Öteki'yi mekânsal olarak uzağa itme, kültürelciliğin en rahat gözlenen özelliğidir ama Johannes Fabian'ın "Zaman ve Öteki"'de ileri sürdüğü gibi, kültürelciliğe asıl hegemonyacı gücünü sağlayan, onun beraberinde kaçınılmaz olarak Öteki'yi zamansal olarak uzağa itişi de getirmesidir.[3]

Kültürün Batı-olmayan üzerinde kurulmuş olan Batı hegemonyasını temellendirmek için kullanılıyor olması nedeniyle, kültür kavramı, bu toplumlardaki daha radikal öğrenciler arasında gitgide bir sıkıntı kaynağı haline gelmektedir. En fazla tepki çeken, bu toplumlara bir zamanlar popüler olan (ve siyasi pratikte halen baskın) "modernleşme" yaklaşımıyla yaklaşılmasıdır; kolaya kaçarak Modern (Batılı) ile Gelenekseli (yerliyi) yan yana getiren bu yaklaşıma karşı verilen tepkiler, Batı mantığı merkezli bir dünya görüşünün hegemonyacı uzantılarıyla baş etme çabalarına denk düşmektedir. Bu çabalar arasında, son zamanlarda Batılı-olmayan toplumlardan gelen radikal öğrenciler içinde oldukça taraftar toplayan "dünya-sistemi" analizi hatırı sayılır bir yer tutmaktadır. Dünya-sistemi analizi, tam tanımı bu olmasa da, küresel ölçekte ekonomizm olarak tanımlanabilir. Bu analiz, az çok marksizmden etkilenmiş olup çoğu kez kültür sorununu tamamıyla pas geçen, temelinden yapısalcı bir dünya görüşünü temsil eder.

---

3 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983); özellikle bkz. Bölüm 1.

Niyetleri ve yöneldikleri amaç hayranlık uyandırsa da bu yaklaşımlar, hegemonya sorununu çözmek şöyle dursun bu sorunun en temel yönlerini es geçmektedirler. Gerçekten de, yeni bir hegemonya kaynağı haline gelebilmektedirler. Ekonomizm, hem burjuva hem de Marksist biçimleriyle, dünyayı üzerinde ekonomik güçlerin yazgılarını oynadığı tek tip bir kültürel alana indirgeyerek, ekonomik güçlerin elinde bir oyuncağa çevirdiği Öteki'yi uzağa iter. Hegemonyacı kültürelcilikle yüzleşeceksek, doğrudan onun ortaya çıkardığı sorularla, özellikle de onun kültür sorunundan bağımsız ve bu sorunu önceleyen epistemolojik temelleriyle yüzleşmek için çaba sarf etmemiz gerekmektedir.

Bunun da ötesinde kültür sorunu Batılı-olmayan radikaller açısından çok büyük önem taşımaktadır. Üçüncü Dünya'nın devrimci sosyalistleri sürekli ana amaçlarından birinin "kültürel devrim" olduğunu tekrarlamaktadırlar. Diğer amaç ise kapitalizmin egemenliğinden kurtuluşu garanti altına alacak olan ekonomik devrimdir. Üçüncü Dünya devrimleri, marksizmde kültür sorununun sahip olduğu değeri dramatize etmede çok etkili olmuştur. Bunun nedeni, sadece, kültürel dönüşümlerin, başlangıçta Marksist teorinin sosyalizm için öngördüğü kültürel ön koşullardan mahrum sosyal çevrelerde devrimin gerçekleştirilmesi için esas mesele olarak belirmesi değil, ayrıca bunun da ötesinde ekonomik kalkınma zorunluluğunun ortaya çıkardığı sorunlardır. Kapitalist egemenlik altındaki bir dünyada ekonomik devrim, kapitalist hegemonyadan kurtuluşu değil, daha sıkı bir bütünleşmeyi vaat eder. Başka her şeyi dışta bırakarak ekonomik kalkınmanın yol açtığı sorunlarla meşgul olunması kaçınılmaz olarak burjuva ideolojisi olan ekonomizme davetiye çıkarır. Bu ideoloji ekonomik kalkınmaya koşut olarak güçlenir; zira ekonomik kalkınma, kendilerini esasen sosyal değişimin ekonomik mantığı olarak tanımlayan sosyal grupları ve sınıfları üretmektedir.

Bu koşullar altında kültür, sosyalizmin gerçekleşmesinin yükünü sırtlamak durumundadır. Sosyal ve siyasi

kurtuluş mücadeleleri yolunda yaratılan devrimci gelenekte, Üçüncü Dünya sosyalistleri Batı'ya ya da geçmişe ait olmayan yeni bir kültürün temellerini görmüştür (ya da görmeyi ummuştur). Diğer bir deyişle, bu kültür, dar görüşlü olmadan ulusal olabilen ve yabancı olmadan kozmopolit olan bir kültürdür; yani inşasıyla yeni bir dünyanın inşasına eşlik edecek ve bu ikinci idealin o olmadan tasavvur edilemeyeceği yeni bir kültür. Ekonomizmin idareyi eline aldığı durumda bile, sosyalist liderler çağdaş olup Batılı ya da kapitalist olmayan yeni bir kültürün yaratılması umudundan vazgeçmeyi göze alamamaktadırlar. Bu tarz durumlarda kültür meselesi belki de daha büyük önem taşımaktadır zira ekonomizmin ürettiği burjuva hegemonyasına karşı koyacak yeni bir anti-kapitalist kültür esastır. Yeni bir kurtuluş kültürüne temel olacak devrimci sosyal dönüşüm olmadan, yeni bir kültür yaratma umudu sadece bir kültür yanılsamasını temsil eden eklektizmde son bulur. Gene de, bu arayışın kendisinin gerçekliğinden şüphe etmemize neden yok.

Öyleyse, Batılı aydınlar için bilimselci ekonomizm gibi daha yüce bir doğru adına kültür meselesinin önemini inkâr etmek olsa olsa küstahça bir harekettir; en kötüsü de böyle bir hareketin yeni tip bir hegemonyanın –ekonomizmin temsil ettiği burjuva hegemonyasının– kuruluşuna katkıda bulunmasıdır. Batılı-olmayan dünyanın hegemonya altına alınmasına hizmet etmiş olduğu gerekçesiyle, kültürün bir mesele olduğunun reddedilmesi, sadece kültürün sağladığı olasılıkların sınırlı şekilde değerlendirilmesine neden olmakla kalmaz aynı zamanda dünya hakkındaki diğer burjuva varsayımlarını, daha da güçlendirerek, devam ettirir. Hegemonyacı kültürelciliğin öncüllerine karşı çıkmak amacıyla Batılı-olmayan toplumların geçmişini ya da onların günümüzdeki özel durumlarını reddetmeye gerek yoktur. Esas olan, bu zamanda yapıldığı gibi, ekonomik doğrular adına bu toplumları hiçbir farkı olmayan kültürel varlıklar olarak görmeye devam etmek değil, onların tarihsel olarak karmaşık yapılarını meydana

çıkarmaktır (ve başka türlü bir geleceklerinin olabileceği ihtimalinin farkına varmaktır). Kültürelci hegemonyaya karşı çıkanlar, eleştirilerinde bu hususa değinmiyorlarsa, bu onların hegemonyanın en temel epistemolojik varsayımlarını devam ettirmekten başka bir şey yapmadıkları anlamına gelir.

Bu nedenle, asıl problem kültür meselesinin bir önem taşıyıp taşımadığı değil, hegemonyacı amaçlara değil de kurtuluşa hizmet edecek bir kültürün nasıl tasavvur edileceğidir. Üçüncü Dünya devrimcileri, kültürel devrim çağrıları sırasında bu sorunu çözebilecek, pratik olmasa bile epistemolojik araçlar önermişlerdir. Bununla beraber, eğer onların meselelerini ciddiye almazsak, dediklerini anlamamız mümkün değildir; gerçekten de ne kadar iyi niyetli olursak olalım söylediklerini hasır altı etmemiz daha muhtemeldir. Üçüncü Dünya aydınlarının düşüncesinde beliren hegemonya eleştirisini tartışmaya geçmeden önce, Avrupa marksizminde göze çarpan hegemonya konusunu incelemek istiyorum. Bu ikincisi içinde geçen ve Öteki meselesini içermeyen tartışmalar, kültürelciliğin hegemonyacı ilke ve kurtuluş pratiği olarak çıkardığı epistemolojik sorunların açıkça ortaya konmasına yardımcı olacaktır.

Bu noktada, kültürelciliği, sadece Batı ve Diğerleri arasındaki düşünsel ilişkilerin bir öğesi olarak görmeye hakkımız olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Ben buna hakkımızın olmadığını düşünüyorum. Gerçekten de, onun bu ilişkinin özel bir öğesi olarak sunulması kültürelcilik eleştirisinin kendisini kültürelci bir söyleme mahkûm etmekle kalmaz, sosyal ve siyasi bakımdan gerici bir hamledir de (burada tek hatırlamamız gereken Batı kültürelciliğinin melodisinin yerli şovenizmininkine uydurulduğudur!). Diğer taraftan kültürelcilik (Batı ve Öteki arasındaki ilişkilerle sınırlı olmayıp Batı toplumlarının *içinde* de canlılığını oldukça koruyan) küresel ideolojik bir fenomen olarak görülürse, kültür problemi toplumlar arasındaki ilişkide belirdiği haliyle açığa çıkar ve kültürelci ideolojideki kültür kavramınca varsayılan hegemonyacı işlevlerin daha bütünlüklü bir eleştirisini yapmak mümkün hale gelir. Bu

bakış açısı, kültürelciliğin, içinde saklı olan ve onun hegemonyacı ilke olma işleviyle çelişen bir kurtuluş pratiği olma olasılığını da açığa çıkartır. Bu olasılığı açıklamak için, kültürelciliği ayrıca sınıflar arası ilişkilerin bir niteliği olarak da incelemek gerekir.

Kültür sorunu, genelde Marksist yapısalcılığa karşı Marksist tarihselcilik üzerine süren tartışmaların ortaya koyduğu problemlerle bağlantılı olarak son yıllarda Batılı Marksistlerin oldukça ilgisini çeken bir sorundur. Bu sorunun tarihsel çalışmaya ilişkin olan yönü, E. P. Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* adlı eseri üzerinden kısa bir tartışma yürütülerek betimlenebilir. Bu çalışma, marksizmin kültür anlayışı üzerinde tarihî bir etki bırakmakla kalmamış, bir kuşağa ait sosyo-tarihsel yazımın tamamını etkilemiştir. Ayrıca, Marksistler arasında, belki de günümüz marksizminin en temel meselesiyle, tarihte, faillik karşısında yapı meselesiyle ilgili büyük anlaşmazlıklara yol açmıştır.

"Edward Thompson, Eugene Genovese ve Sosyalist Hümanist Tarih" başlıklı bir denemesinde Richard Johnson, Genovese'nin *Roll Jordan Roll* adlı eseriyle birlikte *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun, onun adlandırmasıyla "kültürelci marksizm"in en fazla göze çarpan örneği olduğuna işaret etmiştir. Johnson'ın bu tabiri bu bağlamda kullanmasıyla, benim onu kullanma biçimim arasında önemli bir farklılık yok. Johnson'a göre kültürelcilik, "teorik kalkınma ve karmaşık ekonomizm ile bağları kopararak, 'kültür' ve 'deneyim'in ağır bastığı bir uğraşa girişmek" demektir.[4] Thompson, çalışmasının "kültürelci" olarak nitelendirilmesini "kesinlikle" reddetmiştir.[5] Onun, yapısalcı eleştirmenleriyle tipik olarak girdiği sayısız tartışmada olduğu

---

[4] Richard Johnson, "Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist Humanist History", *History Workshop* 6 (Sonbahar 1978), s. 81.

[5] E. P. Thompson, "Politics of Theory", *People's History and Socialist Theory* eseri içinde, ed. R. Samuel (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1981), s. 396-408.

gibi, buna cevabı da aşırı derecede savunmacı ve serttir; banyo suyuyla beraber bebeği de atmaya hazırdır. Marksist olmayan manada kültürelcilik, bu tanımı saldırganca tüm Marksistlere çeviren saklı anlamlar barındırır. Zira bu tanım, herhangi bir Marksist kültür anlayışının dayanması gereken ve kendini sosyal ilişkilerden ayırıp onların ötesinde kılan bir kültür ideolojisini anıştırır. Bununla birlikte, Johnson'un eleştiri konusu olan bu durum değildir. Bu eleştiri aslında *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun Marksist bağlam içinde kültürelci bir çalışma olarak görülmesi ve onun, kültüre tarih içinde önemli ve hatta yarı-özerk bir rol vermeyi reddeden Marksist yaklaşımların karşısına yerleştirilmesi açısından aydınlatıcıdır. İki kültürelcilik ortak bir kelime dağarcığını paylaşırlar ama epistemolojilerinde birbirlerinden köklü biçimde ayrılırlar. Marksist kültürelcilik olanağı, hegemonyacı kültürelciliğin epistemolojik temellerini bir kurtuluş pratiği olarak açığa çıkartır (Johnson'un ortaya koyduğu bu değildir çünkü esasen yapısalcılıkla uğraşırken, kendi üstlendiği amaçla ilgili hususu gözden kaçırmıştır). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun gücünün de buradan kaynaklandığını düşünüyorum.

Marksist-olmayan tipi gibi Marksist kültürelcilik de tarihselcidir hem de köklü biçimde. Thompson'ın etkileyici ve güzel sözleriyle:

> Ama durum şu ki, yine malzeme, hem de beklediğimden daha da fazla komutasına aldı beni. Eğer bir genelleme istiyorsanız demeliyim ki tarihçi her zaman dinlemelidir. Bir kitaba ya da bir araştırma projesine, kesinlikle ne yapacağımı biliyorum duygusuyla başlamamalıdır. Malzemenin kendisi onun aracılığıyla konuşmalıdır. Ve sanıyorum şu an olan bu.[6]

Tarihselcilik, kültürelci Marksistleri, betimlemeli tarih lehine olmak üzere, teori konusunda bir kuşkuculuğa itmiştir. Bu kez Genovese'den aktaracak olursak:

---

6 E. P. Thompson ile görüşme, Johnson'dan alıntı", Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist Humanist History", s. 84.

> Yıllarca, siyahların kölelik koşulları altında bile insanca yaşama uğruna sarf ettikleri çabaları gözlemledikten sonra şuna ikna oldum ki, onların deneyimlerinden doğacak hiçbir teorik ilerleme, bu olağanüstü baskı koşullarında insan ruhunun güzelliğini ve gücünü sergileyişleri kadar kayda değer değildir.[7]

Thompson'ın teoriyi ele alma biçimi, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'ndan bu yana yapısalcı Marksistlerle girdiği tartışmalarda sık sık tekrarladığı gibi, köklü bir şekilde tarihselcidir. Johnson'dan bir alıntıyla, ona göre teori, "tarihçinin yönteminde sadece bir 'uğrak'tır". Thompson kavramlara merhametsiz bir deneyselcilikle yaklaşmaktadır. Bu durum, çalışmasının merkezindeki kavram olan ve bir çok anlaşmazlığı beraberinde getiren sınıf kavramını kullanışında açıkça görülmektedir. Thompson'a göre "sınıf", "kendi tarihlerini yaşayan insanlarca tanımlanır ve sonuç olarak onun tek tanımı budur".[8] Şunu da ekleyebiliriz ki, sınıf, insanların "sınıf alışkanlıkları" doğrultusunda eyledikleri ve düşündükleridir.

Bu "kültürelci marksizm" türünde, geleneğin önemli bir yere sahip olması şaşırtıcı değildir. *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun ilk bölümü hemen hemen tamamıyla protest dilin şifresini çözmeye adanmıştır. Bu dil de, Thompson'ın ifadesiyle, gerçek manada yalnızca İngilizce'dir. Bu konuyla ilgili, kitabının önsözünde "İskoç ve Galli" okuyucularından özür dilemesi bilhassa dikkat çekicidir: "Onların tarihlerini şovenizmimden değil, onlara olan saygım dolayısıyla ihmal etmiş bulunmaktayım. İngiliz deneyiminin ötesine geçen genellemeler yapmaktan kaçınmış olmamın sebebi, sınıfın ekonomik olduğu kadar kültürel bir oluşum da olmasıdır".[9] Bu söz, Batılı-olmayan toplumlardan gelen

---

[7] Eugene Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made* (New York: Pantheon Books, 1974), s. xvi.

[8] E. P. Thompson, "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?" *Social History,* 3.2 (Mayıs 1978), s. 146.

[9] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage Books, 1963), s. 13. [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu,*

bazı öğrencilerin kullandığı başka bir ifadeyi akla getirmektedir: Batı kökenli teoriyi, Batılı-olmayan toplumların analizine uygulamak sadece yanıltıcı değil, aynı zamanda "emperyalistçe"dir de!

Gerçekten de, Çin ya da Batılı-olmayan başka bir toplum üzerinde çalışan bir tarihçi için "kültürelci marksizm"e şekil veren kavramsal araçlar, şaşırtıcı bir şekilde Batılı-olmayan düşünce ve kültürü inceleyen Batılı çalışmalarda, benim, kültürelci hegemonyanın kaynakları olduğunu söylediğim araçlara çok yakındır. Ancak, benzerlik buraya kadardır. Thompson ve Genovese'nin her ikisi de niyetleri bakımından bilinçli olarak hegemonya karşıtıdırlar. Hele çalışmaları doğrudan Gramsci'nin hegemonya eleştirisine dayanan Genovese'de bu daha belirgindir. Ve çalışmalarının (çok sonraları) yol açtığı tarih/teori tartışması hakkında ne düşünürsek düşünelim, Batılı-olmayan toplumlarla ilgili çalışmalarda hegemonyacı bir ilke olarak beliren aynı kültürelciliğin burada bir kurtuluş pratiği olarak ortaya çıktığını en aşırı yapısalcıdan başka kimse inkâr edemez.

Bu, kültürelciliğin Batı toplumları içinde kurtuluş pratiği, Batı ve Batı-olmayan arasındaki ilişkilerde ise hegemonyacı ilke olarak belirdiğini söylemek değil, kültürelciliğin, ideolojik hegemonyayı, kendi başına ve kendi içinde açıklayamayacağını ortaya koymaktır. Kültür, nasıl Üçüncü Dünya incelemelerinde hegemonyacı bir kullanıma sahipse, Batı içinde de bir sınıfın diğer bir sınıf üzerinde ideolojik hegemonya kurmasında kullanılmaktadır. Burada da kültür Öteki'yi uzağa itme amacına hizmet etmektedir. Öteki, mekânsal olarak uzağa itilemiyorsa (zira bu imkânsız olmasa da bazı problemler arz eder), en azından, emekçi sınıfların ideolojik ve kültürel geri kalmışlığının benimsenmesi yoluyla zamansal olarak uzağa itilir. Bu ikincisiyle, günümüzde kültürün Öteki'yle olan ilgisi inkâr edilmiş olur ve ilk durumla benzeşen hegemonyacı sonuçlar ortaya çıkar. Burada, kültürelci hegemonya, baskının,

---

çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yay., 2004.]

kültürel fakirleşmenin sonucunu kendi nedeni olarak sunar ama hepsinin ötesinde, Öteki'nin kültürünü uzağa iterek kendini güvence altına alır. Raymond Williams, on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde "kitleler" kavramının doğuşundan bahsederken şunları yazmaktadır:

> Kitleler öteki insanlardır... Aslında, kitleler yoktur; sadece insanları kitleler olarak algılayış biçimleri vardır. Kentsel sanayi toplumu, bu tarz algılayış biçimleri için elverişli imkânlar barındırır. Üstünde durulması gereken nokta nesnel şartları yinelemek değil, bunların düşüncelerimizi ne hale getirdiğini kişisel olarak ve kolektif olarak değerlendirmektir. Kesin olan şudur ki bizim toplum tipimizin özelliği haline gelmeye başlayan, öteki insanları algılayış biçiminden, siyasi ve kültürel sömürü hedefleri doğrultusunda menfaat sağlanmaktadır. Tarafsız bir şekilde gördüklerimiz öteki insanlardır, diğer birçoklarıdır, bizim için meçhul olan insanlardır. Pratikte, uygun bir formüle göre onları kitle halinde bir araya getiren ve yorumlayan bizlerizdir. Şartları içinde formül değişmeden sürecektir. Şu halde gerçek işimiz, kitleyi değil de formülü mercek altına almaktır. Bizim de her zaman başkalarının gözünde kitleleştirildiğimizi hatırlayacak olursak, bu incelemeyi yapmanın bize gerçekten yararı olabilir. Formülün bize yetersiz geldiğini anladığımız ana kadar, bilinmeyenin gerçekliğini kabul etme nezaketini öteki insanlara da bahşedebiliriz.[10]

O zaman göründüğü kadarıyla tarihe aynı yaklaşımın ürünleri olan bu çelişkili sonuçları, geçmiş ve bugün hakkındaki kavramsal önermelere göre açıklayacak olan nedir? En yakın cevap Marksist kültürelcilerin hümanizmi ya da baskı mağdurlarına karşı duydukları sempatidir. Tüm bunlar, Marksist kültürelcilerin, hegemonyacı kültürelcilere karşı durumu tersine çevirmelerini olanaklı kılan etmenlerdir. Bu bir dereceye kadar geçerlidir ancak aradaki farkları oldukça yüzeysel seviyede açıklar. Hegemonyacı kültürelciliğin toplumların içinde ve arasında açtığı me-

---

[10] Raymond Williams, *Culture and Society*, 1780-1950 (Londra: Penguin Books, 1968), s. 289.

safeyi kapamak için hümanizm yeterli değildir. Gerçekten de, Fabian'ın öne sürdüğü gibi hümanizm, kültürelci uzağa itişin üstesinden gelmek şöyle dursun, onu onaylayan bir kültürel görececilikle sonuçlanabilir. Özellikle Batı ve Batı-olmayan arasındaki ilişkilerin bağlamı içinde kültürelci görececilik için ve benzer şekilde baskı mağdurlarıyla ilgili sempati ve hatta empati düşünceleri söz konusu olduğunda durum budur. Ne kadar hayranlık verici olursa olsun, sempati ne Öteki'nin konu dışı bırakılmasına tenezzül edilmemesini ne de en azından bu konudaki hissin kalkmasını olanaklı kılar. Naipaul, *Nehrin Dönemeci*'nde, Afrika'ya aşık olan ve kendini ölen bu medeniyetin son tanığı olarak gören Belçikalı rahip Peder Huysmans figüründe bu sorunu yakalamıştır. Öteki'yle özdeşleştirilen böyle bir sempatinin ve buna rağmen onun (Fabian'ın kelimeleriyle) "çağdaşlığını" (*coevalness*) inkâr edişin, Öteki'nin "şarklaştırılmasının" temelini oluşturduğunu düşünüyorum.

Farklılıklar, daha ziyade, göründüğü kadarıyla özdeş olan bu tarz tarih anlayışlarının altında yatan temel epistemolojik çeşitlilik içerisinde aranmalıdır. Thompson ve Genovese'nin çalışmalarının temsil ettiği (ve Williams'ın da çok önemli katkılarda bulunduğu) Marksist kültürelciliğin, kurtuluşçu sonuçlara varmasının nedeni, hegemonyacı kültürelciliğin emekçi sınıfları uzağa itmesine karşı koymak amacında olan bu kültürelciğin, bu sınıflara karşı bir sempati ifadesi olmanın çok ötesine geçmesidir. Thompson'ın da amaçlarını açıklarken belirttiği gibi:

> Zavallı çorap satıcısını, Ludit kumaşçıyı, "modası geçmiş" el tezgahı dokumacısını, "ütopyacı" zanaatkarı ve hatta Joanna Southcott'ın aldatılmış müridini gelecek nesillerin muazzam lütfuna eriştirmeye çabalıyorum. Onların zanaatleri ve gelenekleri ölüyor olabilir. Yeni sanayileşmeciliğe karşı besledikleri kin geri kalmışlık gibi görünebilir. Toplumcu ülküleri belki de bir hayaldi. Düzenledikleri isyankâr komplolar belki de çılgıncaydı. Ancak onlar sosyal kargaşanın had safhada olduğu zamanlarda yaşadılar, biz ise yaşamadık. O halde, kendi deneyimleri göz önüne

> alındığında amaçladıkları şeyler meşrudur.[11]

"Kurtarma" faaliyetinin, yalnızca karanlıkta kalmış olanı tarihin aydınlığına çıkarmaktan daha çok şey gerektirdiği kanısındayım. Thompson, sadece bize İngiliz emekçi sınıfını hatırlatmak uğraşında değildi; aynı zamanda bu sınıfın İngiliz toplumunun sahip olduğu en temel değerlerin savunucusu olduğunu tekrar ortaya koymak istiyordu. Kitabının sonuç cümlelerinde ifade ettiği gibi:

> Emekçiler, sonsuzlukta yitmiş binlerce insan olarak görülmemelidir. Onlar aynı zamanda, Özgürlük Ağacı'nı elli yıldır eşsiz bir metanetle büyütenlerdir. Kahramanca bir kültürün ortaya çıktığı bu yıllar için onlara teşekkür borçluyuz.[12]

O halde emekçiler sadece İngiliz toplumunun oluşumuna katkıda bulunmamışlardır; bu toplumun en temel değerlerinin meydana gelişinin merkezinde de emekçilerin etkinlikleri yer almaktadır.

Marksist kültürelciliğin, kurtuluş pratiği olmasına yol açan epistemolojik temellerini anlamada, emekçileri (bu durumda da, Öteki'yi) bu şekilde "merkeze yerleştirmek" esastır. Emekçi sınıfın merkeze yerleştirilmesi beraberinde zorunlu olarak egemen, hegemonyacı sınıfın "merkezinden edilmesini" getirir. Zira tanımları gereği bu iki grup, tarih üzerine çelişkili söylemlere sahiptir. Thompson'ın nihai amacı, İngiltere'deki emekçi sınıf mücadelelerinin, kültürel geri kalmışlığın ya da siyasi konu dışılığın dışavurumu olmak yerine, egemen sınıfın kendisi için istediği ancak tehlikeye atmaktan hiçbir zaman çekinmeyeceği demokratik değerlerin korunmasının ve ilerletilmesinin yardımcısı olduğunu gözler önüne sermektir. Bu perspektiften bakıldığında, (sözde demokratik değerlerin yaratıcısı olan) hegemonyacı tarihin kahramanları, demokrasinin uygulanması konusunda birer engel olarak belirmektedir; ya

---

[11] Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 12-13.
[12] *A.g.e.*, s. 832.

da en azından bu değerlerin yaratılması ve idame ettirilmesindeki merkezî rollerini kaybetmektedir. Bu durum zorunlu olarak hegemonyacı sınıf yerine işçi sınıfının tarihin merkezine yerleştirilmesine neden olmazsa (Thompson'ın niyetinin de bu olduğuna inanmıyorum), en azından tarihe bir merkez atfetmenin reddine sebep olur ki böyle bir merkezin yokluğunda kültürelci hegemonya da gönderme yapacağı bir çerçeveden mahrum kalır.

Benzer bir şey Thompson'ın gelenek kavramını kullanma şekli için de söylenebilir. Thompson, geleneği, bu kavramın büyük önem taşıdığı hegemonyacı kültürelcilikteki kullanımından tamamen farklı bir şekilde kullanmaktadır. (Genovese'de olduğu gibi) Thompson'da da etkin bir gelenek anlayışı vardır ki bu anlayış, çalışmasının tamamının temelini oluşturan etkin epistemolojiyle uyum içindedir. Gelenek ona göre, geçmişin günümüze bıraktığı bir yük, sahip olduğu yetkilerle insanların bilinçlerini şekillendiren hımbıl bir miras değildir; o, hegemonya karşıtı sosyal mücadelelerin içinde kök saldığı geçmişi üreten etkinliktir. Egemen sınıf tarihi için esas olan, tarihin merkezini tanımlayan çürütülemeyecek bir gelenektir ve bizlere günlük yaşamı önceleyen böyle bir gelenek anlayışının sunuluyor olmasının nedeni budur. Thompson'ın sunumunda ise aksine gelenek, sosyal ilişkileri şekillendirmez, süregiden sosyal etkinliğin seyri içerisinde üretilir ve kendini yeniden üretir. Gelenekler tek ve eşsizken (geçmişte olan bugün içinde bir fark yaratır) gelenekleri üreten süreçler değildir; zira onlar, sosyal çatışkı yapılarının parçaları ve hisseleridir. İngiliz geleneğindeki protest dili araştırmak, Thompson için hem amaç hem de araçtır: İnsanların, sosyal ilişkileri düşünme biçimlerini şekillendirdiği için dil önemlidir; ancak dil, ifadesi olduğu sosyal çatışkıyı ortaya koyabilmek adına da çözümlenmelidir. Geleneğin dilinin içinde saklı olan çatışkının açığa çıkartılması, geleneğin merkezde yer alma iddialarının sorgulanmasına neden olarak onu tartışmalı hale getirir.

Tarihin merkezi hakkında sorular ortaya atan Marksist kültürelcilik bir kurtuluş pratiği olarak belirir. Hege-

monyanın sadece uzamda değil zamanda da bir merkeze ihtiyacı vardır. O ister bir sınıf ister bir ulus olsun, hegemonyacı grubun merkezinden edilmesi, tarihi bir merkezden, onu da tarih üzerine olan söylemlerinden mahrum bırakır. Bu amaç yolunda başarılı olan kültürelcilik, sadece bir olasılık dahilinde de olsa, kurtuluşa işaret eder. Marksist kültürelciliğin niyetinin de anlamının da bu olduğu duygusuna sahibim.

Kanımca, Harootunian'ın şu gözlemi yaparken aklında olan, tarihsel süreçteki merkezin bu şekilde ortadan kaldırılışıydı: "Sosyal sürecin merkezi yoktur. (...) Toplum, üst-belirlenim ilişkileri içinde bulunan ve gruplar ve bireyler için neyin doğal olduğunu belirlemek için harcanan genel çaba içerisinde ideolojik çatışkı yaratan sayısız çelişkiden oluşur."[13] Burada, bu ifadenin sadece tarihin ya da toplumun içindeki gruplar için değil, tarihçiler ve onların tarihle olan ilişkileri konusunda da ne anlama geldiğini belirtmek isterim. Bana göre, tarihi merkezden etmek demek, tarihçinin merkezî konumuna son vermek demektir. Johnson, bu gözleminin anıştırmalarını değerlendirmeden, Althusser ve yapısalcıların tarihe "müdahale ettiğini" ya da onu "okuduğunu" öne sürmektedir; öte yandan, Genovese tarihi "anlatmakta", Thompson ise "dinlemektedir". Yukarıda belirtilen pasajda, Thompson kendini, tarihteki insanların onun ağzından dile geldiği bir "sözcü" olarak tanıtmaktadır. Burada, onun böyle olmayı başarıp başaramadığı önemi olmayan bir sorundur. Önemli olan niyetidir: Tarihçinin hiç yaşamadığı o maziyi yaşayan ve bu nedenle "deneyimleri", tarihçinin söyleminden önce gelen özneler için tarihin merkezinde yer açmak adına, tarihçilerin söylemini merkezinden etmek. Burada verilen ödün esas itibariyle epistemolojik de olsa sadece bundan ibaret değildir; burada tarihçinin, oldukları şekliyle geçmiş, Öteki üzerindeki hegemonyasından ödün verilmektedir.

---

[13] Harry Harootunian", Ideology as Conflict", in *Conflict in Modern Japanese History: The Neglected Tradition*, (ed.) T. Najita and V. Koschmann. (Princeton: Princeton University Press, 1982), s. 29.

TARİHSELCİLİK, YAPISALCILIK VE HEGEMONYA: AYDINLARIN YABANCILAŞMASI VE TOPLUMUN SOYUTLANMASI

Kültürelci marksizmde tarihselcilik bu anlama gelmektedir; tarihselciliğin neden burada, kurtuluş pratiği olarak kültürelciliğin bir koşulu olarak belirdiğini açıklayan tam da bu anlamdır. İronik biçimde yapısalcılık, toplumun yapısalcı çözümlemesinin hegemonyacı bir çözümleme olduğunu gösteren bir yöntem sağlayabilirdi. Tarih alanında kategorilerden ve daha geniş olarak, soyutlamalardan faydalanılması, yapısalcı ve tarihselci Marksistler arasındaki esas ihtilaf noktası olarak belirmiştir. Sırf tarihselci olmasından ötürü kültürelci marksizmin sosyal çözümlemede kavramları ve kategorileri reddettiğini düşünmenin safça olduğu kanısındayım. *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* ve *Roll Jordan Roll* sınıf kavramını kalkış noktası olarak alırlar; özellikle yazarlarının bu kavramın tartışmaya açık doğasının farkında olmaları nedeniyle, bu eserlerin bu kavramı alıkoymaları esas olarak ideolojiktir. Thompson ve Genovese ile onların yapısalcı eleştirmenleri arasında halen, tarihteki kavramlar ve teori meselesiyle ilgili aşılamaz bir uçurum vardır (bu yüzden harcanan çabalar safça olmaktan çok uzlaşma sağlama amacıyladır). Eğer bu eserleri doğru okuyorsam, onlarda reddedilen, kavramlar ya da teori değil, kavramların ve teorinin yaşanmış deneyimin yerini almasıdır: eğer tarihçinin kategorileri, tarihsel öznenin deneyimleriyle çatışıyorsa, diğeri adına terk edilmesi gereken ikincisi değil birincisidir. Diğer bir deyişle, soyut kategorilerle ilgili ortaya çıkan sorunlar, epistemoloji seviyesinde tarihçinin tarihsel özne karşısındaki yeriyle ilgili ortaya çıkan sorunlarla paralellik içindedir: nasıl tarihçi, tarihsel özne yararına "merkezinden edilecekse", tarihçinin söyleminde yer alan kategoriler de öznenin deneyimi yararına, "merkezinden edilmektedir." Thompson'ın, tarihte kendini sınıf kategorisine göre tasavvur etmemiş insanların kavramlaştırılması için bu kategoriye başvurulmaması gerektiği konusunda ısrar etmesi buna dayanır.

Thompson, Althusser'in yapısalcılığını karikatürize

etmede (sözgelimi, "hata göstergesi" deyişiyle yapısalcılığı, bayağılaştırıcı olarak tanımlamaktadır), yapısalcılığın meselelerinin üstesinden gelmeye oranla daha başarılıdır. Zaman zaman, teoriye karşı saldırıları, onun çözümlemedeki yerini tamamen yadsımaya varmış gibi görünmektedir. Bu da sadece gerici bir tavır olmakla kalmaz, kendi çözümlemesini de temel bir çelişkinin içine iter zira bu çözümleme oldukça teorik kavramlarla şekillenmiştir. Bununla beraber, Thompson'ın çalışması tarihin öznelerine yer vermesiyle, yapısalcı çözümlemede tarihsel öznenin yokluğunu, aksi yöndeki teorik iddialara rağmen, ortaya koymuştur.

Bu nedenle, soyutlamalar konusundaki anlaşmazlık aynı zamanda hegemonya konusundaki bir anlaşmazlıktır. Thompson, kategorilerin Öteki'yi uzağa itmede birer vasıta olduğunu duyumsayarak Althusser'in onları kullanma şeklini tartışır: "bir kategori... tanımını sadece gerçek *yaşantısal* tarihsel sınıf oluşumu sürecine olanak tanımayan, son derece teorik yapısal bir bütünlüğün içinde bulur."[14] Bu şekilde Althusser'e haksızlık yapıldığı düşünülüyorsa, Poulantzas'ın gözlemi de hatırlanabilir: "sosyal sınıflar, bireylerden oluşan ampirik gruplar değildir.... bir çok failin sınıf üyeliği, sınıfsal konumuna dayanır."[15] Fail burada yanlış bir adlandırmadır zira insanlar kategorileştirilince faillerden söz etmenin pek bir anlamı kalmaz. Asıl mesele şudur ki böyle bir kategorileştirme, tasnifçi (*taxonomic*) bir uzağa itişten başka bir şey değildir. Thompson'ın doğrudan bu meseleye işaret edip etmediğinden emin değilim, ama görüşlerinin ima ettiği, sınıf da dahil kategorilerin, eğer tarihteki öznelerin tarihçiden uzağa itilmesine hizmet ediyorlarsa, hegemonyanın araçları olduğudur. Bu durumda (her ne kadar bir Marksist ona sempati beslese de) "sınıf", Williams'ın "kitleler"inin bir kopyası haline gelir; bilmediğimiz ve zihnimizde sadece içinde farklılaşma olmayan bir bütünlüğün parçası olarak var olan Öteki'yi,

---

[14] Thompson, "Eighteenth-Century English Society", s. 148.

[15] Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Londra: New Left Books, 1975), s. 17.

tanımlama yollarımızdan biri haline gelir.

Soyutlamanın eleştirilmesi, elbette ki, gülünç ve aşırı safça bir biçimde soyutlamanın anlayış gücünün bir parçası olduğunun reddine neden olabilir. Bu da anlayış gücünün bir düzeni ve yönünün olduğunun reddiyle aynı anlamı taşımaktadır. Gerçekten de, soyutlamaları reddetmenin yegane sonucu belki de, onları kabul etmeyi dilesek de dilemesek de hali hazırda var olan zımni ideolojik önermelere boyun eğmektir. Bunun kültürelci Marksistlerin düşüncesini ya da çalışmasını niteleyen bir özellik olmadığı açıktır; bununla birlikte, (tarih içindeki ve tarihçiler arasındaki) tarihsel söylemlerin ideolojik doğasının tamamen farkında olan Marksist tarihselcilikle, doğruluk iddiasındaki teoriklik karşıtı tarihselcilik arasındaki farka işaret eder.

Kültürelci marksizm, büyük sosyal öneme sahip epistemolojik bir meseleye dikkat çeker: soyutlamalar, yaşayan insanların yerini aldığında, hegemonyanın araçlarına dönüşebilir; hem de soyutlama yapanların iyi niyetinden ya da kurtuluş ülküsüne duydukları sempatiden bağımsız olarak. Tarihteki insan failliğini nesneleştirme amacını güden soyutlamalar kaçınılmaz olarak özne ve nesne arasında ideolojik ve bu nedenle de sosyal bir mesafe yaratır. Foucault'nun ileri sürdüğü gibi bilgi iktidar ise, soyutlamalar da iktidarın aygıtlarıdır ve bilen özne, anlayış gücü ve bilinen üzerindeki kontrolünü, onları kullanarak sağlar. Bu durum, en fazla toplumu bilimsel olarak anlama (sistematik olarak anlamakla karıştırmayın) iddiasındaki savlarda göze çarpar. İdeolojik kalkış noktaları ne olursa olsun bu savlar, insan failliğinin, "sosyal bilimci" tarafından anlaşılan "bilimsel ilkeler" doğrultusunda yeniden kurulması gerektiğini varsayar. Diğer bir deyişle, anlayan öznenin bilinci, tarihsel failin bilincinin önüne geçer ve sonuncusunu, kendi söylemine uygun olarak, nesnesi olarak kurar. Açıktır ki bu, anlayan özneyi nesnesi adına konuşmada yetkili kılar ve özne ve nesnesi arasında bir karşıtlık oluşması durumunda, bilimsel olsun olmasın daha yüce doğrular adına sonuncusunun bastırılmasının temelini oluşturur.

Tarihçi, pratikte üç söylemi paylaşır: tarihin özneleri ile ortak söylem, tarihçiler arası söylem, sosyal çevresi ile ortak söylem. Tarihçi, bilen özneye ayrıcalık tanıdığı müddetçe, tarihçiler arası söylem, tarihin özneleri ile ortak söylemin önüne geçer ve bu sonuncu söylem ilkinin sahip olduğu ayrıcalıklara uygun olarak kurulur. Sonuç, tarihçinin söylemini dile getiren soyutlamaların aracılığıyla tarihsel öznenin yabancılaşmasıdır.

Bu yabancılaşma, profesyonelliğin önlenemez sonucudur. Gouldner'in tanımıyla aydınlar, "söz söyleme cemaatleridir".[16] Profesyonel faaliyetleri, öncelikle kendisini tanımlayacak bir dilin yaratılmasına gereksinim duyan, dahası bu dili talep eden tüm profesyonel aydınlar için durum budur. Diğer bir deyişle, tarihçinin, tarihsel özneden yabancılaşması bir mesleği paylaşmasının sonucudur. Uzmanlık için ödenmesi gereken sosyal bedeldir bu.

Öte yandan, bu yabancılaşma başka ve daha temel bir anlamda sosyaldir. Bahsedilen meslekler, hegemonyacı sosyal sınıfların araçları olmayabilirler ancak içinde bulundukları, toplum ve dünyayla ilgili hegemonyacı varsayımlara sahip çevrelerinin söyleminden de yalıtılmış halde iş göremezler. Meslek sahiplerince üretilen bilgi daha geniş sosyal söylemin bu varsayımlarıyla örtüşmesi oranında geçerli kabul edilir. Aydınların, hegemonyacı pratiklere iştiraki sorunu belirli bir ciddiyet gerektirir zira bu aydınlar Gramsci'nin "organik aydınlar" olarak nitelediği bir kisveyle karşımıza çıkar ve "yabancılaşmış sosyal iktidarın" askerleridirler. Burada "yabancılaşmış sosyal iktidar" ile, Marx gibi sadece devleti kastetmiyorum, devletin kurmuş olduğu çevrenin içindeki iktidarın tüm kurumlar kompleksine (Althusser'in deyimiyle "ideolojik devlet aygıtlarına")[17] gönderme yapıyorum. Buna daha az akade-

[16] Bkz. Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and Rise of the New Class* (New York: Continuum Books, 1979). [*Entelektüelin Geleceği*, çev. Ahmet Özden–Nuray Tunalı, Eti Kitapları, 1993.]

[17] Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin And Philosophy and Other Essays* adlı eser, çev. Ben

mik bir dille müessese de diyebiliriz. Profesyonellik sosyal olarak arzu edilen bir amaç olduğu derecede, meslekler de bu yabancılaşmış müessesenin parçasıdır. Tarihçinin, tarihsel özneden yabancılaşmasını, tarihçinin bir profesyonel olarak yakın sosyal çevresinden yabancılaşması izler. Tarihsel özne üzerindeki hegemonya, müessesenin bir parçası olarak tarihçinin, hegemonyacı ilişkiyi geçmişe yayarak toplumuna taşıyışından başka bir şey değildir.

Siyasi bağlantının değil de uzmanlığın müesseseye üyeliği belirlediği derecede şunu da diyebilirim ki, hegemonyaya karşı mücadele sağ, merkez ve sol ya da muhafazakar, liberal ve sosyalist arasındaki mücadele olarak ifade edilemez; bu mücadele müessese ve onun marjinalleştirdikleri (hegemonyası altına aldıkları) arasındadır.

Zannediyorum, hegemonyacı ilke olarak kültürelcilik ile kurtuluş pratiği olarak kültürelcilik arasındaki, sosyolojicilik ve tarihselcilik arasındaki, Ekonomizm ve hümanizm arasındaki mücadelenin sosyal bağlamı bu noktada bulunmaktadır. Kültürelci marksizm, marksizmden çok, "merkezinden edilmiş" aydınların dile geliş şeklidir; bu aydınlar, profesyonellerin hegemonyacı pratiklerine ve böylelikle baskın sosyal söylemin varsayımlarının saltanatına meydan okuyarak geçmiş ve günümüzdeki hegemonyaya karşı duruşta bir araç olarak Marksist tarihselciliği keşfetmişlerdir. Bu, kültürelci Marksistlerin sorguladıkları sosyal pratiklerden bağışık oldukları anlamına gelmez. Bununla beraber, onların mücadelesi, tarihsel olanın ve bundan dolayı da sosyal sürecin bir merkezi olduğunu reddetmiş olmaları sebebiyle kurtuluşçudur.

ÜÇÜNCÜ DÜNYA AYDINI VE MARKSİST TARİHSELCİLİK

Bu konuda Marksist kültürelciliğin bize anlattıkları çok önemlidir. Yine de buna geçmeden önce, hegemonyacı kül-

---

Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971). [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., 2003.]

türelciliğin Batı ve Batı-olmayan arasındaki ideolojik ilişkilerde aldığı biçimle Batı toplumlarında doğduğu biçim arasındaki farkları irdelemekte yarar var.

Basitçe ifade edilecek olursa, kültürelci hegemonya küresel ilişkiler bağlamı içinde bir "çifte-hegemonya"dır: Batı ve Batı-olmayan arasındaki ilişkiye ek olarak, Batılı-olmayan toplumlar içindeki hegemonyacı ilişkileri de içerir. Bu ikisinin karşılıklı etkileşimi, hegemonya sorunuyla ilgili (en azından Lenin'den bu yana) geniş ölçüde farkında olunan ancak Batılı-olmayan toplumlardaki öğrencilerin zihinlerini kurcalamaya devam eden bir karışıklık yaratır.

Dünyadaki Batı merkeziyetiyle ilgili apaçık varsayımlarından dolayı, toplumlar arasındaki hegemonya sorununu teşhis etmek belki de işin en kolayıdır. Bunun da ötesinde, Batılı-olmayan toplumların Batılı öğrencilerinin neden bu hegemonya biçimini teşhis etmede iyi donanımlı olmaları gerektiğine dair sadece düşünsel olarak değil sosyal olarak da yerinde nedenler vardır. Batı'nın, Batılı olmayan dünyayı işgalinin bu toplumlardaki aydınları yerinden ya da "merkezinden" ettiğini ve bu nedenle bu aydınların, arasında sıkışıp kaldıkları iki kültürel dünyanın hiç birine ait olmaksızın yaşamayı öğrendiğini hepimiz biliyoruz. Daha alt düzeyde de olsa bu durum Batılı-olmayan toplumlar üzerine çalışan –Said'in "şarkiyatçılar" olarak nitelediği– Batılı aydınlar için de geçerlidir. Batı ve Batı-olmayan arasındaki ilişkilerde bu aydınların oynadığı hegemonyacı rolle aşırı derecede meşgul olurken, bazen "şarkiyatçı" aydınların da sırf uğraştıkları işten dolayı "şarklaştırılmış" olduklarını gözden kaçırırız. Zira hegemonyacı kültürelcilik Batılı-olmayan dünyayı uzağa ittiği gibi, düşünsel olarak onun üzerine çalışanları da uzağa iter. Hepimizin, yaptığımız çalışmaların disiplinlerimizle bağdaşıp bağdaşmadığını sorgulayan kuşkulu gözlerle karşılaştığı zamanlar oldu. Diğer bir deyişle, "Şarkiyatçılar"ın Batı hegemonyasını "merkezinden etmek" ve toplumlar arasındaki hegemonyacı ilişkileri sona erdirmeyi istemek için yerinde nedenleri vardır.

Bununla beraber bu, hegemonya sorununu kendi başına çözmeyeceği gibi ne kadar radikal savlara sahip olursa olsun, gerici sosyal tutumların üstünün örtülmesine hizmet edebilir. Adamakıllı bir kültürelci hegemonya eleştirisi, toplumların *içinde* hegemonyanın bir aracı işlevini gören kültürün oynadığı rolü de içine alacak biçimde geniş tutulmalıdır. Kültürelci hegemonyayı eleştiren Üçüncü Dünya Marksistlerinin uzun süre önce anladıkları gibi, hegemonyanın içerden eleştirisi sadece seçkinlerden büyük kalabalıklara, hegemonyadan topyekün bir kurtuluş için gerekli değildir; toplumun tamamının kültürel kurtuluşu için de bir ön koşuldur. Bu gerekliliği kabul etmek yerine çağdaş kimliğin kökenini Batı-öncesi geleneğe dayandırmaktan medet uman ya da Batıcılık adına, gelişmeye engeldir diye o geleneği bile reddeden Üçüncü dünya aydınları, toplumlarını geçmiş ve Batı arasındaki mahkümlar olarak görme eğilimine sahip Batılı kültürel hegemonyacılığın ekmeğine yağ sürmekten başka bir işleve sahip değildirler. Bu aydınlar geçmişe ya da Batı'ya sığınarak kendilerini toplumlarının bugününden uzaklaştırdıkları müddetçe, sadece kendileri ve toplumları arasında hegemonyacı bir ilişki üretmekle kalmaz aynı zamanda Batı'nın hegemonyacı kültürelciliğinin toplumlarını uzağa itmesini kolaylaştırırlar.

Hegemonyanın bu biçimini teşhis etmek biraz daha zordur. Seçkinci "şarkiyatçı" için bu bir sorun ifade etmez. Çünkü hegemonyanın bu biçimi sadece onun kültürelci varsayımlarıyla çakışmakla kalmaz aynı zamanda kendi toplumuyla olan hegemonyacı ilişkisi göz önüne alınırsa sorunun önemli olduğunun dahi farkına varamaz. Ancak daha tartışmalı olan radikal bir "şarkiyatçılık" vardır ki bu şarkiyatçılık, Üçüncü Dünya toplumların seçkininin hegemonyacı davranışına izin verirken kendi toplumunun seçkinine bu hakkı tanımaz. Üçüncü-Dünyacılık olarak adlandırılabilecek bu "şarkiyatçılık" türü bazı yönleriyle seçkinlerin "şarkiyatçılığından" daha tehlikelidir zira radikal bir dille hegemonya sorununu gizemli bir hale sokar. Batılı kültürelci hegemonyanın oluşumuna katılan, diğer

toplumlarla ilgili varsayımların, akla uygunluklarını, şoven milliyetçilerin kendi toplumlarıyla ilgili varsayımlarıyla çakışmalarından türettiğini sık sık unuturuz. Bu toplumların, bu varsayımları destekleyen egemen sınıfları, Üçüncü Dünya'daki egemen bir seçkin zümre olmalarından dolayı demokratik olarak nitelendirilemez. Bu sınıflar da diğer tüm egemen sınıflarla beraber, sosyal hegemonyacılıkta pay sahibidir. Gel gelelim, bu toplumların radikal öğrencilerinin tümü, Batı emperyalizminin ekmeğine yağ sürme korkularından dolayı bu hegemonya türünü eleştirmede çoğu zaman isteksiz davranmıştır.

Bu problemle ilgili *Arap Aydınlarının Krizi* eserinde yer alan ve ikna edici olduğu kadar dürüst ve ateşli de olan bir tartışmasında Abdallah Laroui, Batılı-olmayan aydınların Batı'ya karşı çıkışının bir parçası olduğuna inandığı tarihsel ve kültürel "gecikme" sorununa parmak basmaktadır. Laroui, bu "gecikme" duygusunun yarattığı düşünsel krize verilen yanıtın ya tedirginlik verici bir eklektizm ya da geleneğe kaçış olduğunu ileri sürmektedir. Kaldı ki, Laroui'ye göre bu yanıt "kendini kendince sürdüren" soyut bir "şey" değil, "ilerleme kadar faaliyet talep eden" ideolojik bir yaratıdır. Bu faaliyet, aydına bir kimlik kazandırsa da gecikmeyi teslim etmekten başka işe yaramaz. Bunun da ötesinde bu faaliyet, Batı'ya kaçış kadar yabancılaştırıcı bir faaliyettir. Laroui'nin ifadesiyle:

> Şimdi iki yabancılaşma tipi var: biri belirgin ve apaçık eleştirilmekte, diğeri ise ilke olarak reddedildiği için sinsi olanı. Batılılaşma gerçekten de yabancılaşmaya, bir öteki olma şekline, kendi içinde bölünmeye işaret eder (ki kişilerin bu dönüşüm konusundaki yorumu ideolojik tutumlarına bağlı olarak olumlu ya da olumsuz yönde olabilir). Ancak Arap toplumunda var olan başka bir yabancılaşma biçimi de vardır ki, yaygın olsa da yüzü peçelidir: bu klasik Arap kültürünün azametli dönemiyle sihirimsi bir özdeşleşme sonucu ortaya çıkan abartılmış ortaçağcılıktır.[18]

[18] Abdullah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* (Berkeley: Univ. of California Press, 1976),

> "Fundamentalist ve liberal" bu iki tavır, Laroui'ye göre "birbirine zıt ancak bununla birlikte birbirini bütünleyiciydi: liberalizm gerekliydi ama zorunlu olarak geçmişten kopma anlamına gelmedi, gelenekçiliğin şifa vericiliği cezbediciydi ancak ivedi sorunları çözmedi."[19]

Laroui'nin anladığı yabancılaşma, soyut bir sorun değildir; sadece aydınların toplumlarının bugününden uzaklaşması demektir. Batılılaşmanın bu sonucu nasıl doğurduğunu fazlaca irdelemeye gerek yok. Gelenekçiliğe gelince şöyle der Laroui:

> Tüm nesnel gözlemciler için, gerçek yabancılaşma kişinin özünün dilin, kültürün ve geçmişin destanının mutlaklıkları arasında kaybolmasıdır. Arap aydını, eksiksiz özgürlüğünü kanıtlamak ve en derin karakterini ifade etmek umuduyla, bu mutlaklıklara pür neşe atılır. Burada onu bugüne bağlayan ve şimdi reddetme iddiasında olduğu içindeki zincirleri bulur. Tek başına tarihsel bilinç ona kendini bu zincirlerden kurtarma imkânını verecektir. O zaman belki de ilk kez gerçeğin kendisi çıkacaktır karşısına. Tapındığı mutlaklıkların ona yabancı olduğunu görecektir. Zira bu mutlaklıklar sadece düşünsel analiz ve sentez aracılığıyla içkinleştirilebilirler; bu da gönüllü çaba aracılığıyla olur –hiçbir surette içteki bir anlayış gücü ya da sezgi aracılığıyla değil.[20]

Laroui'nin bu sorunun çözümünde önerdiği, aydının bugünle olan bağını yeniden kuracağına inandığı radikal bir Marksist tarihselciliktir.

Zeminini hazırladığımız ve pek çok bakımdan etkili olan tarihselcilik, ne olursa olsun her geçmişi edilgince kabul eden bir tarihselcilik değildir. Hele kişinin kendi ulusal geçmişini kabul eden bir tarihselcilik hiç değildir. Bu tarihselcilik daha çok, çok şıklı bir geçmişi yeniden tahsis

---

s. 156. [*Tarihselcilik ve Gelenek, Arap Aydınlarının Krizi,* çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., 1993.]

[19] *A.g.e.*, s. 121.

[20] *A.g.e.*, s. 156-157.

ederek, tarihsel anlamda birliği gerçekleştirme adına yapılan gönüllü seçimdir. Bu seçim, pragmatik düşünüş, belki alçakgönüllülük ve hepsinden önemlisi kelimenin en doğal anlamıyla milliyetçilikle yönlendirilir; diğerlerinin saygısını olanaklı en kısa yoldan kazanma arzusuyla. Bu perspektiften baktığımızda açıkça görürüz ki gerçekçi olan, ulusların olasılık dışı eşitliğine inanan ılımlı liberal değildir. Asıl gerçekçi olan radikal milliyetçidir; kendi varlığını onaylaması, özünü (otantikliğini) kaybetmekten başka derdi olmaması koşuluyla.[21]

Bu paragraf pek çok noktada tartışmalıdır; bununla birlikte benim burada ilgilendiğim şey Laroui'nin aydın ve bugünün toplumu arasında, tarihselciliğin, özel olarak Marksist tarihselciliğin epistemolojisi aracılığıyla kurduğu açık bağdır. Bu tarihselcilik, Laroui'nin zihninde bunun da ötesinde bugünkü devrimci eylemle bağlantılıdır. Bir sonraki paragrafta belirttiği gibi: "Praksis bu nedenle eyleme geçen tarihselciliktir". Ve bundan sonra tarihselcilik karşıtlığının, praksis karşıtı bir değere sahip olması bir sürpriz değildir. "Kendini ekonomizm, antropoloji ve yapısalcılıkla dışa vuran soyut bir evrenselcilik dolambaçlılığı anlamaz ve sonuç olarak hegemonyayı da açıklayamaz."[22]

Laroui'nin tartışmasına bakıp, onun doğrudan işaret etmediği konuları yorumlamak istemiyorum. Bununla beraber, *Arap Aydınlarının Krizi* hem savunduğu tarihselcilik hem de bu savunu için ileri sürdüğü nedenler dolayısıyla –hem hegemonyacı hem de kurtuluşçu pratikleriyle– kültürelciliğin ortaya attığı meselelerle doğrudan ilişkilidir. Laroui'nin tarihselcilik fikri büyük ölçüde, Joseph Levenson'un Çin üzerine yaptığı ve benim hegemonyacı kültürelciliğe bir eklemlenme olarak tarif ettiğim çalışmaya dayanmaktadır.[23] Ancak diğer taraftan, Laroui'nin tarihselciliği, niyeti ve on-

---

[21] *A.g.e.*, s. 99-100.

[22] *A.g.e.*, s. 100.

[23] Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 cilt (Berkeley: University of California Press, 1958-1965). Başka bir tartışma için bkz. Dirlik, *a.g.e.*

dan çıkan anlamlar bakımından kültürelci Marksistlere çok daha yakındır. Kanımca aradaki fark, tarihselcilik ile Marksist tarihselcilik arasındaki farktır.

Levenson, geçmişleriyle Batı arasında seçim yapmak zorunda kalan Çinli aydınların bu nedenle düştükleri ikilemi gözler önüne serer. Modern Çin'deki düşünsel gelişmeyi, Batı'nın Çin üzerinde uyandırdığı cazibenin Çin'i geçmişe bağlayan bağlar karşısındaki zaferiyle açıklamaktadır. Batı fikirlerinin su götürmez geçerliliğinin, Çinli aydınların bilinçlerine derinden nüfuz etmesi, bu zaferi giderek daha duygusal bir boyuta taşımaktaydı. Batı değerlerinin evrenselliğinin kabullenilmesine, Çin'e ait değerlerin amansızca tarihselleştirilmesi eşlik etmişti. Bu yüzleşmenin sonucu olan akıl/duygu çatallaşması, Çin değerlerini tarihselleştirmekle beraber onların geçmişe özgü gerçekliklerini (geçmiş bir üretim tarzının gerçekliği olarak) kurtarmış ve aynı zamanda bugünün gerçeğinin kaynağı olarak Batı'nın kabul edilişini meşrulaştırmasının yanında (aynı derecede tarihsel olan kapitalizme has bir gerçek olarak) onun da nihai olarak tarihselleştirileceğine işaret etmiş olan, marksizmce çözülmüştü.

Bu ikilem, Laroui'nin de kalkış noktasıdır ancak onu çok farklı bir yere getirir. Temel fark varoluşsaldır: Levenson, hayran olduğu bir kültürün bu dünyadan göçüp gitmesi hakkında yazan Amerikan akademisyenidir; Laroui ise toplumunu kurtarma umuduyla onun paçasının geçmişin hegemonyasından sıyrılmasına çalışan bir Üçüncü Dünya aydını. Levenson'ın çözümlemesine göre, onun kendisi de söylemin, kendini tarihin öznesi olarak yeniden kabul ettirmeye çalışan nesnesidir. Levenson, ikilemin psişik, yani Çinli aydınların, tarihten ayrılan değerin üstesinden gelerek yeniden bütünleşmesiyle ilgili bir ikilem olduğunu düşünürken Laroui'ye göre problem sosyaldir: aydını, kendini geçmiş ya da Batıyla özdeşleştirmesi nedeniyle yabancılaştığı toplumuyla yeniden bütünleştirme problemidir. Laroui'ye göre, Arapların ve Batı'nın karşı karşıya gelmesi sadece tarihin rafına kaldırılmış olan fi-

kirlerin ve değerlerin soyut bir şekilde karşı karşıya gelmesinden ibaret değildir; siyasi ve sosyal bir yüzleşmedir de: ezen toplumların ve baskının "proleterleştirmiş olduğu" bir toplumun yüzleşmesidir. Kendine ait "Yeni Milliyetçilik" düşüncesini açıklarken şunları söylemektedir Laroui:

> Avrupa'yla karşı karşıya geldiğinde, fundamentalist (Çin'e ait, Hindistan'a ait, İslam'a ait) bir kültüre ve liberal (Çinli, Türk, Mısırlı, İranlı) bir ulusa karşı çıkarken devrimci –genel olarak, insanoğlunun Avrupa burjuvazisinin sömürülen bölümünün tamamını kapsayacak şekilde genişlettiği– bir sınıfa karşı çıkmaktadır. Bu, sınıf milliyetçiliği olarak adlandırılabilir. Bununla beraber bu milliyetçilik, siyasi ve kültürel milliyetçiliklerin pek çok motifini de barındırmaktadır; ona bir tanım kazandırmaya çalışan çözümlemecinin karşılaştığı güçlük de bundan dolayıdır. Devrimci milliyetçiliğin üç yönü vardır: sömürülmüş bir sınıf, baskı altına alınmış bir halk ve çetin bir mengeneyle sıkıştırılmış bir kültür. Avrupa'ya karşı çıkışta da bu üç yön rol oynar.[24]

Artık o Sinoloğun "Konfüçyüsçü Çin"i değildir; (Li Dazhao, Sun Yat-sen, Mao Zedong gibi ilk akla gelen) devrimci aydınların proleter ulusudur. Bu durum proleterlerin (ya da ezilen sınıfların) tarihte ön plana çıkmasını sağlamaya yetmezse, en azından onları –düşüncelerin ve değerlerin kaderleri hakkında hüküm verilirken başvurulacak referans noktaları olarak– ulusal mücadelenin ana bileşenleri haline getirir.

"Proleter ulus" düşüncesi elbette ki hegemonya sorununun sadece bir yönüne işaret eder. Bu yön de ulusların arasındaki hegemonyadır. Ancak bu, sorunun toplumların içindeki hegemonyayla ilgili diğer yönünün de üstesinden gelebilme imkânını açar. Arap aydınlarının, kültürel seçim ikilemini çözmek için başvurmuş oldukları yolların (ya geçmişten ya da Batı'dan medet ummalarının), onları sadece toplumlarının bugününden yabancılaştırmakla kalmayıp aynı zamanda (bu muğlaklığını korusa da) toplumu uzağa

---

[24] Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, s. 121-122.

itmeye ve aydınların hegemonyasını güvence altına almaya da yol açtığının tamamıyla farkındadır Laroui. Bu nedenle, kültürel faaliyetin amacı, aydını yeniden toplumuyla bütünleştirmek suretiyle bu hegemonyayı ortadan kaldırmak olmalıdır. Onun kültür fikri ile benim "sosyal kültür kavramı" olarak adlandırdığım kavramın arasında önemli bir farkın olmadığını düşünüyorum. Ona göre kültür demek gündelik yaşamın kültürü demektir, yani onun ifadesiyle "günlük zamansallık".[25]

Laroui ve Levenson'ın tarihselcilikleri arasındaki fark sadece varoluşsal bir fark değildir; ideolojik ve epistemolojiktir de. Tarihselcilik ve Marksist tarihselcilik arasındaki nihai farktır. Levenson'a göre, marksizm de bir soyutlama, Çin aydınlarının ikilemi ussallaştırmasına yardım eden bir araçtır. Laroui'ye göreyse kavrayış ve çözüm vaadeden bir epistemolojidir marksizm: önemi geçmişi uzağa iterek bugünle ilintisiz kılmasında değil, bugünün praksisiyle yakından ilgili olmasında yatmaktadır. Bunun da ötesinde, marksizmin kendisinin bugünün yerliliği tarafından kırılması gerekmektedir: yerli mirasın tarihselleştirilmesinde bir vasıta olmaktan ibaret değildir o; bugünün toplumuna hizmet edecek şekilde onun kendisi de tarihselleştirilmelidir. Marksizmi uzağa iten Levenson'ın ilgisini hiç mi hiç çekmeyen tarihselci ve yapısalcı marksizm ayrımı, Laroui için can alıcı bir öneme sahiptir.

Bir felsefe olarak tarihselciliği eleştirenler –özellikle Fransız L. Althusser'i kastediyorum– esas olarak anlayış gücünün mantığı üzerine kafa yormaktadırlar: Model olarak seçtikleri, sonu olmayan bir bugün ve homojen bir çevre varsayımlarına dayalı pozitif bilimlerdir. Evrimin doruğunda olduğuna inanan ve eriştiğini zannettiği dengeyi korumaya çabalayan bir toplum, bu mantığı sosyal ve beşeri bilimlere aktarmakta hiçbir güçlük çekmeyecektir. Ancak bugününü reddeden, homojenlikten yoksun, kendisinin nüfuz sahibi gibi görünen kültürlerden farklı oldu-

---

[25] *A.g.e.*, s. 70.

ğunu hisseden bir toplum, bazen de marksizm görünüşü altında, eylem yönünün teorik temeli olarak tarihselciliği yeniden keşfedecektir.[26]

Laroui'nin soyutlamayı reddedişi, kendi başına kavramsal soyutlamanın reddi değildir; uğraştığı karmaşık sorunlar göz önüne alındığında, kendi tartışması da oldukça üst seviyede, hatta anlaşılması güç bir soyutlukta ilerlemektedir. Gerçekten de, bir kozmopolit aydın söylemi bağlamı içinde yer alan bu tartışmanın, Laroui'nin aydınla bağlarını yeniden kurmak istediği toplum tarafından erişilemez olduğu ve bundan dolayı da eleştirmekte olduğu yabancılaşmayı devam ettirdiği ileri sürülebilir. Bununla beraber, şu da belirtilmelidir ki onun eleştirdiği tarihin öznelerini, tarihin nesnelerine çeviren ve kültürü gündelik hayat seviyesine çekecek biçimde somutlaştırmaya çalışan, yabancılaşan söylemdir. "Belirli bir ideolojinin geleceği" der Laroui "bir topluluğun ket vurulmuş umutlarını somutlaştırma imkânını vaat etmedikçe güvence altında değildir."[27] Sunumunun güç anlaşılır olmasına rağmen, onun tarihselciliği bu mesajı iletmektedir.

Laroui'nin çözümlemesindeki soyutlamacılık karşıtı (teoriklik karşıtı değil) tarihselcilik ve ampirik bir kültür nosyonu ile bugünün diyalektiğinin rastlaşmasını anlamaya giden yol, sanıyorum ki onun "praksis, eyleme geçen tarihselciliktir" ifadesinden geçmektedir. Toplumun ana çelişkisi, praksis aracılığıyla keşfedilir ve tanımlanır. Devrimci siyasi praksis, kültürle, dış ve bu nedenle soyut bir güç olarak değil, sosyal bugünün yapısına içkin olan bir çelişki olarak yüzleşir. Bunun da ötesinde, (soyutlamalarıyla birlikte) teori, bu yapının açığa çıkartılması noktasında belki de kritik bir role sahip olduğu halde, siyasi pratikte, siyasi olasılıkların tanımlanmasında bir "uğrak"tan ibarettir; siyasi praksis, yabancılaşmadan uzak kalmak istiyorsa, toplumu soyut bir şekilde değil, sosyal güçlerin ampirik safları yönünden somut bir şekilde kavramalıdır. Gramsci'nin de

---

[26] *A.g.e.*, s. x.

[27] *A.g.e.*, s. 108.

zamanında farkına vardığı gibi, siyasi çözümleme tarihsel çözümlemeyle paralel gider; bu iki çözümlemenin arasındaki fark yöntemde değil çözümleme nesnesinde yatmaktadır: siyaset ancak uygulamalı tarihtir.

Laroui'nin aktivist epistemolojisinde bugünü diyalektik bir uğrak, yani yerli geçmiş ile Batı'nın çelişkili bir şekilde "iç içe-varoluşuyla" biçimlenmiş ve bu çelişkinin çözümünde, geçmişe de Batı'ya da ait olmayan bir gelecek kültürünün yolunu açacak bir uğrak olarak kavramanın aracıdır tarihselcilik. Laroui için tarihselcilik yalnızca bulgusal bir yöntem değildir, aynı zamanda aydınların merkezlerinden edilmeleri sonucu, (ondan kaçmak için verdikleri değişmez ve yabancılaştırıcı uğraşlardan bağımsız olarak) eğer gerçekten ne olduklarını –yani bu çelişkinin yabancılaşmış ürünleri olduklarını– teşhis etme niyetindeyseler, mecbur kaldıkları küreselleşmiş (Lukàcs'ın düşüncesine göre, "bütüncülleşmiş") bir tarihsel bilince razı oluştur. Bu teşhis, tarihi ucu açık bırakılmış bir olasılık ve kültürü de ucu açık bırakılmış bir faaliyet olarak düşünmeyi gerektirir. Tarih bu şekilde bir olasılık olarak düşünülürken, tarihsel süreçte bir merkeze yer olmayacaktır (Laroui, hangi ideolojik inancın sonucu olursa olsun evrimciliği ağır şekilde eleştirmektedir). İnsan failliğinin bugünün bileşenlerinden yarını yarattığı ucu açık kültürel faaliyet ise merkezî bir tasarıya sahip değildir. Aynı anda hem yerel hem de evrensel olan bir kültür yaratısını korurken herhangi bir amaç gözetmez. Bununla beraber, ne yerel ne de evrensel merkezde yer almamaktadır. Laroui'nin tarihselciliği yine de deneyselci olmadan deneysel ve görececi olmadan kozmopolittir. Geleceğin bugünün diyalektiğiyle belirlendiğini göz önüne alan Marksist bir tarihselciliktir. İnsan faaliyetinin istikameti doğrultusunda şekillenecek olan geleceğin kültürü, ne keyfî eklektizmin ne de soyut düşünsel tasarının ürünüdür. Bu kültür, aydının sosyal bugününden kültürel olarak uzaklaşmasını sona erdirerek aydının yabancılaşmasını ve bununla beraber hegemonyanın var olan yapısını ortadan kaldırmayı amaçlayan

sosyal praksisin sonucudur. Diğer bir deyişle, kültürdeki çelişki belki de yalnızca sosyal dönüşümle çözüme kavuşturulabilir zira yabancılaşma ve hegemonya sorunlarının dışavurumu olan kültür sorunu sosyal bir sorundur da. Bunlardan birinin çözümü diğerinin çözümünde yol göstericidir. Yeni bir toplumun, yeni bir kültüre (ya da tam tersi) işaret ettiği gibi.

Şimdinin diyalektiği, "kültür devrimi"nin, sosyalist devrimin ana tasarısı olduğunu vurgulamış olan radikal Üçüncü Dünya sosyalistlerinin kültürel düşünüşünün kalkış noktası olarak her zaman mevcuttur. Kültürü, hegemonyacı bir mantıkla kullanan kültürelci ideoloji onu yabancılaştırmıştır (çünkü kültür burada bugünü belirleyen bir dış güç olarak vardır). Kültürün radikal bir şekilde kavramlaştırılması ise, bu ideolojide olduğunun tersine, bugünü kültürel faaliyetin odağına yerleştirmesiyle yabancılaşmaya karşı koyar. Perulu Marksist Mariategui'nin sözleriyle: "Peru'nun geçmişi, Peru'nun bugününü açıkladığı ölçüde bizi ilgilendirir. Yapıcı olan nesiller geçmişi köken olarak görür, bir program olarak değil."[28] Bu sözler Kwameh Nkrumah'ın felsefi bildirisi olan *Vicdancılık* (Consciencism) eserinde yankısını bulmaktadır: "Vicdancılık, Afrikalı'nın vicdanının bugünkü içeriğinden yola çıkıp, ilerlemenin bu vicdandaki çatışkıdan nasıl yükseldiğini gösteren felsefi bir duruştur."[29]

Kültürün yabancılaşmasına karşı direniş, en azından kısmen, geleneğin "gardiyanları" olan egemen sınıfların hegemonyacı tezlerini, bu tezlerin dayanak noktası olan kalıtsal kültürün günümüzle bağlantısına meydan okuyarak, yadsıma isteğinden kaynaklanmaktadır. Ancak ezilenlerin kalıtsal kültürünün egemen sınıfınkiyle yer değiştirmesi yeni bir kültürün yaratılması için yeterli değildir. Ezilenin,

---

[28] Jose Carlos Mariategui, *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality,* (Austin: University of Texas Press, 1971), s. 274.

[29] Kwameh Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution* (Londra: Heineman, 1964), s. 79.

romantik şekilde popüler kültüre sığınması, bugünü uzağa itmenin başka bir biçimidir. Zira böylelikle bugünün yaşayan parçası geçmiş olacak öte yandan bu geçmiş, tam da bugünün içinde yaşıyor olmasından ötürü, geçmişle özdeş olmayacaktır. Frantz Fanon'un belirttiği gibi:

> Ulusal kültür bir folklor ya da insanın gerçek doğasını keşfetme iddiasında soyut bir popülizm değildir. Sebepsiz eylemlerin atıl tortularından, başka bir deyişle, insanların içinde var olduğu gerçeklikle ilişkisi olmayan eylemlerden meydana gelmemiştir. Ulusal kültür, bir halkın düşünce alanında kendisini yaratan ve varlığını devam ettirmesini sağlayan eylemi tanımlamak, temellendirmek ve övmek için harcadığı emek bütünüdür. Bu nedenle az gelişmiş ülkelerde ulusal kültürün yeri tam olarak, yürütülen özgürlük mücadelesinin kalbi olmalıdır.[30]

Şimdinin yeni bir başlangıç olması konusunda ısrar edilmesi, tarihte benzeri görülmemiş bir çelişkiyle tanımlanan bugünün, geçmişi sadece diyalektik bir uğrak olarak içerdiğinin farkına varılmasından fazlasını gerektirir. Bu ısrar sadece geçmişin bugün üzerindeki hegemonyasının inkârı anlamını taşımaz; yerli bugünü, yerli geçmişin bir mahkûmu olarak resmederek sırf yerli geçmişi değil onun bugününü de darlaştıran, Batı'nın kültürelci hegemonyasının inkârı anlamına da gelir. Bugüne yönelmiş bir tarihselcilik, sadece radikal sosyalistlerin kozmopolit hedefleriyle değil, Öteki'nin "çağdaşlığını" ortaya koyuşuyla da tutarlılık içindedir. Diğer bir deyişle, bugünün kültürel faaliyetin yegane alanı olarak yeniden olumlanışı, tarihin bir öznesi olarak tanınma hakkının, Öteki tarafından ileri sürülüşüdür. Yerli olanın, kozmopolitliğin ona gerçekte zorla yüklediği ideolojinin içinde yadsınmış olduğu bir dünyada, bugünün bu şekilde yeniden olumlanışı, onun var olduğunun nihai olarak tanınması anlamına gelir ve gerçeğin dışında bir gerçeklik arama yanılsamasından ra-

---

30 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968), s. 188.

dikal bir biçimde ayrılır. Bu radikal ve bugüne yönelmiş tarihselcilik, gerçekten kozmopolit (Laroui "evrenselciye özgü" demeyi tercih eder) bir kültürün, Batı'nın hegemonyacı kültürüne göre tanımlanmamış olup yerel bugünü (ve geçmişi) her şeyin aynı derecede dar kapsamlı olması nedeniyle evrensel de olduğu bir kültürün yaratılışına dahil eden bir kozmopolitliğin yaratılmasının, ön koşuludur.

Bugünün diyalektiğinden doğan, bu yeni kültür yaratma faaliyeti, sonuç olarak aydını geçmişin ya da Batı'nın ellerinde bir oyuncak olmaktan kurtarıp, kültürel (yani sosyal ve siyasi) değişimin aracısına dönüşmesini sağlar. Radikal sosyalizmin temelini oluşturan, onun kültürel devrimci niyetiyle beraber, kültüre devrimsel değişimde en azından yarı özerk bir rol tanınmasıdır: yeni bir kültürün yaratılışında kalkış noktasının var olan sosyal ilişkilerdeki şiddetli alt üst oluş olması gerekirken, böylece yaratılan yeni kültür de daha fazla sosyal değişime bir kaynak ya da bir katkı işlevi görür. Diğer bir ifadeyle, burada devrim, kültür ve toplumun hem karşılıklı ilişki içinde oldukları ama hem de diyalektiğin özerk uğrakları olarak var oldukları diyalektik bir süreç olarak tasavvur edilmektedir. Devrim sürecinin bu şekilde kültür ve toplum arasındaki bir diyalektik olarak ortaya konuşu, insan faaliyetinin merkezî bir rol oynadığı ve devrimcinin aynı anda tarihin hem ürünü hem de öznesi olduğu bir devrim anlayışı öne sürer. Çin'deki Mao Zedung suretini Küba'daki Che Guevara'da bulmuştur. Şöyle demektedir Che: "devrimi yapan insandır ancak o insan devrimci ruhunu gün be gün artırmalıdır."[31] Böylelikle fail insan sosyal sürecin merkezine yerleştirilir ancak bu yapılırken derin bir belirsizliğe düşmekten de kurtulunamaz. Devrimci, tarihin bir öznesi olarak bir yön hissine sahipse de, bu his farazi bir rehber olmanın ötesine geçemez. Zira devrimin yönü mücadelenin istikameti yönünde yani devrimde belirlenmelidir; nasıl kültürün, dev-

---

[31] Ernesto Che Guevara, *Socialism and Man* (New York: Pathfinder Press, 1978); s. 21. [*Sosyalizm ve İnsan*, çev. Nadiye R. Çobanoğlu, Yar Yay., 1990.]

rimci ve devrimin yapıldığı yer arasındaki ilişkiden çıkıp yükselmesi gerekiyorsa. Diğer bir deyişle, devrimci de her zaman "dinlemede" olmalıdır ve yaptığı sadece kendi soyutlamalarını zorla devrim sürecinin içine yüklemek olmamalıdır; zira bu şekilde kendi yabancılaşmasının izdüşümünü bu sürece eklemekten başka bir şey yapmamış olur. Kısacası, devrimci öncülük ederken, liderliği, devrimci bilinç ve sosyal bugünün bilinci arasındaki diyalektiğe, yani eğer devrim yeni bir kurtuluş kültürüyle sonlanacaksa kendini bütünleştirmesi gereken diyalektiğe göre belirlenmelidir. Bu diyalektiğin de bir merkezi yoktur ve devrim, kurtuluş imkânını, sadece ve sadece devrimciler böyle bir merkezi inşa etme hatasını işlemedikleri müddetçe barındırır.

KÜLTÜR, HEGEMONYA VE KURTULUŞ

Hegemonyacı ideoloji olarak kültürelcilik, kültürün, toplumlar arası ve içi ilişkilerde oynadığı rolün üstünü örter. Hegemonyacı bir kültürelcilik, kültürü, tüm gruplara ve insanlara has, sosyal ilişkilerin dışında ve onlardan bağımsız bir nitelik olarak ortaya koyabilme adına, tüm sosyal ve siyasi bağlamından soyutlar. Bu şekilde soyutlanan kültür, sosyal bugünden yabancılaşır ve insanlara has, onların başkalarıyla girdikleri ilişkilerin karakterini belirleyen ve zaman boyutu taşımayan bir niteliğe dönüşür. Benlik kültürü, uzamın merkezinde ve zamanın doruğunda yer alacak şekilde, uzamı ve zamanı düzenleyen bir ilke işlevi görür. Soyutlama, kültürelciliğin epistemolojik olarak hegemonyacı ideoloji olmaya başladığı noktadır.

Kültürelciliği, aleni bir baskı mekânizması değil de gerçek bir hegemonyacı yapan (bu ayrımı Gramsci'ye borçluyuz), hegemonya altına alınmış olanın soyutlamaya ortaklık etmesidir. Şarkiyatçılık, "kendi kendini Şarklılaştırma" olmaksızın kavranamaz. Laroui'nin tartışması bize Üçüncü Dünya aydınlarının bu tarz bir soyutlamaya ortaklık ederek sosyal bugünlerinden nasıl yabancılaştıkları hakkında etkileyici bir eleştiri sunar. Laroui, işin iç yüzünü

kavramada, Joseph Levenson'ın Çin hakkındaki çalışmasına çok şey borçludur. Çalışmada Batı'yla yüzleşen Çin aydınları için bu soyutlamanın savunmacı doğası başarıyla tartışılır. Bir Marksistin gözleriyle Laroui'nin meydana çıkardığı ise, bu soyutlamanın sadece savunmacı olmadığı, aynı zamanda Üçüncü Dünya toplumlarının içindeki sınıf hegemonyasının çıkarlarına da hizmet ettiğidir.

Kurtuluş pratiği olarak kültürelciliğin ödevi, bu soyutlama pratiğine karşıt olarak bir tanım bulur. Kültürelci hegemonyaya karşı çıkarken, mücadele edilmesi gereken, kültür kavramının geçerliliği ya da yerindeliği değildir. Kültürü, yaşayan insanların üzerinde hüküm süren yabancı bir güce çeviren soyutlamacı epistemolojiye meydan okunmalıdır. Kültürelciliğin, bu muhalif faaliyeti tarif edişte tamamıyla yerine oturan bir terim olup olmadığı tartışmalıdır. Şu açıktır ki, o bir kurtuluş pratiği olarak hegemonyacı kültürelci ideolojinin temel kültür anlayışıyla mücadele halindedir ve bu mücadeleyi de kültürü, sosyal ilişkiler alanı içinde somutlaştırarak sürdürür. Diğer bir deyişle, Marksist kültürelciliğin ve kültürelci ideolojinin kültür anlayışları taban tabana zıttır.

Bununla birlikte, kültürün kullanılış şeklini, herhangi bir kurtuluş pratiğinin, bir anlama sahip olabilmesi için kültür sorununa bir miktar özerklik, hatta öncelik verme zorunluluğunda olması temellendirmektedir. Özellikle de, kurtuluşçu niyetleriyle çelişse de soyutlamacı bir epistemolojiye eğilimli olan marksizm gibi bir düşüncenin bu zorunluluk üzerinde ısrarla durması gerekmektedir: marksizm de, insanları soyut kategorilere indirgeme aracılığıyla Öteki'yi uzağa itişe hizmet ederek hegemonyacı hale gelebilir (ve gelmiş durumdadır). (Johnson'ın ardından) kültürelci marksizm olarak tasvir ettiğimiz düşünce, sadece tarihin yükünü tanıyıp değil, onun aracılığıyla tarihsel failin, sosyal deneyimin kişiye özgülüğünde yatan öznelliğini de tanıyıp tikelliğe dikkat çekerek, sosyal çözümlemeye somutluğu yeniden kazandırmıştır. Bu kültürelci marksizm, kültürü yarı özerk bir alan olarak ortaya koyarak, ekonomiciye özgü indirgemeciliğe karşı direnir. Kültür sadece

üst yapısal bir öğe ya da bütünlüğün organik dışavurumu değildir. Tarihin etkin bir öğesidir, ki toplumu meydana getiren diğer öğelerle diyalektik bir ilişki içinde var olur. Bu ilişki aynı anda birlik ve çelişki içerir. Marksizm bağlamı *dahilinde,* kültürelciliğin anlamı budur.

Yukarıda ayrıntılarıyla tartışmış olduğumuz her iki metinde de bu kültür görüşü, hegemonyacı olmayan anlayışın kaynağını teorik spekülasyon yerine praksis olarak gören etkin bir epistemolojiye yol açmıştır. Şunu vurgulamak gerekmektedir ki soyut gerçekler peşinde koşan bir epistemoloji değildir bu. Buradaki epistemolojinin niyeti, soyut bir şekilde tasavvur edilen gerçeklik düşüncesinin içinde gizli olan yabancılaşmayı kırmaktır. Praksisi kalkış noktası olarak seçen bir epistemoloji bilinebilecek tüm gerçeklerin, tarihsel gerçekler olduğuna dikkat çeker. Thompson'da olduğu gibi, bu faal epistemoloji, tarihi yaşamış ve onun oluşumuna katılmış olanların deneyimlerine öncelik tanıyan bir biçime bürünür. Laroui, bu epistemolojiyi, (soyut olması nedeniyle) yabancılaşmış bir gerçeklik ve öz arayışı üstünde bir varoluşu kabul edişiyle açığa vurur. Ne olursa olsun, bu yazarların her ikisi de tarihselcilikte bu epistemoloji yöntemini keşfetmişlerdir.

Marksist tarihselciliğin tamamında olduğu gibi bu tarihselcilik, post-teorik kısaca postyapısalcı bir tarihselciliktir. Tarihsel çözümlemesine kılavuzluk eden kavramların içinde gizli olan ve her şeyin önünde gelen teorik bir epistemolojinin varlığını kabul etmektedir. Tarihselciliğin tamamında olduğu gibi tarihi, bir anlatı olarak betimlemektedir. Ancak teoriklik karşıtı tarihselciliğin aksine, anlatıda tarihin çıplak gerçeğini yakalamak iddiasındadır; bu tarihselciliğin anlatıları kavramlar etrafında dönmekte ve esas olarak kavramın tarihte gerçeğe dönüşeceğini ispatlama amacı taşımaktadır. Yapısalcılıktan farkı, teoriyi tarih içinde özümlemesidir; yapısalcılıktaysa bunun tam tersi geçerlidir.

Diğer bir deyişle, bu tarihselcilik, teoriyi reddetmeyen ancak onun toplum incelemesine bilimin dilini sokmaya çalışan pozitivist bir mantıkla kullanılmasını da aşma-

yı amaçlayan bir tarihselciliktir. Zira, böyle pozitivist bir çaba ideolojik indirgemeciliğe varmakla kalmaz, faal bir epistemolojinin de aleyhine işler. Sosyal çözümlemede en fazla önem taşıyan kavramlar, yani siyasi iktidar (sınıf, devlet, ulus, demokrasi, sosyalizm) meseleleriyle ilgili olan kavramlar, ideolojik olarak yorumlanmadan soyutlamalara indirgenemez. Soyutlamalar sadece, anlamları gereği "içerme stratejileri"ni temsil ettikleri için ideolojik değildir; bu stratejilerin hegemonya için mücadelede, hegemonya karşıtı alternatif anlamları ezmesi nedeniyle oynadığı can alıcı rolden dolayı da ideolojiktirler. Bunun da ötesinde, soyutlamalara indirgenen kavramlar hem zamansallıklarını yitirir hem de böylece değişimi açıklama ve ona kılavuzluk etme kudretlerini. Esas itibariyle eleştirel pratiğin sosyal çözümlemede yerine getirmesi gereken ana ödev, sosyal çözümlemeyi olanaklı kılacak kavramları incelemesidir. Kavramların karşılıklı ilişkilerinin gösterilmesi ve böylece bu ilişkilerden herhangi bir kavramın soyutlanmasını beraberinde zorunlu olarak getiren ideolojik indirgemeciliğin ortaya konması ancak o zaman mümkün olur. Bunun da ötesinde, soyutun içinde somutu alıkoymak ancak bu şekilde mümkündür çünkü kavramlarla temsil edilen yaşam fenomenleri, somutun içinde, yalıtılmış fenomenler olarak değil ilişkiler olarak var olmaktadır. Çözümlemenin içine sosyal ilişkiler yığınının girmesini engellemek çözümlemenin zarif bir sadeliğe kavuşmasını sağlayabilir; ama konu dışı kalınması ya da daha kötüsü sosyal ilişkilerin üstüne ideolojik bir örtü çekilmesi pahasına. Tarihselciliğin önemi burada ortaya çıkmaktadır. Soyutlamada somut olana öncelik verilmesini olumlamak, kavramsal olanın tarihselliğini olumlamaktır ve tarihsel kavramlar sadece tarihsel olarak kavranabilir. Farklı bir bağlamda şunları yazarken Fredric Jameson'ın aklında olan da budur:

> [Teori ile yoruma açık pratik arasındaki] bu aykırılık, bugün kültürel incelemenin içine düşmüş olduğu çifte standardı ve resmî ikilemi gösteriyor... modeller ve tarih, teorik spekülasyon ve metinsel çözümleme arasında, ilkinin diğe-

> rini pek çok önemsiz örneğe çevirmeye çalıştığı, diğerinin ise teorinin kendisinin iskeletinin son derece metodolojik olması sebebiyle, ciddi pratik eleştiri gerçekleştiği anda parçalanacağını ima etmeye sabırla devam ettiği çetin bir öne geçme mücadelesi. Bu iki eğilim –teori ve edebi tarih– Batılı akademik düşüncede öylesine sıkça birbirleriyle taban tabana uyumsuz kutuplar olarak duyumsanıyor ki, sonuç olarak okura her ikisini de aşan üçüncü bir tutumun var olduğunu hatırlatmaya değer. Bu tutum da elbette ki, ***diyalektik biçimde, teorinin önceliğiyle beraber aynı anda tarihin kendisine de öncelik tanıyan marksizmdir.***[32] (italikler bana ait)

Kültürelci marksizm ve Laroui'nin sunduğu Marksist tarihselciliğin arasındaki rastlaşmalardan çıkabilecek sonuçlar nedir? En çarpıcı sonuç, aktivist bir epistemoloji olan tarihselciliğin, aydının "merkezinden edilişi"ne denk düşmesidir. Batı'nın kültürel egemenliğine tabi olan Üçüncü Dünya aydını, bu "merkezsizleşmeyi" bir varoluş koşulu olarak deneyimlemektedir. Gelenekçilik ve Batıcılık bazıları için aydınların tekrar düşünsel ve siyasi hayatın merkezine çıkarılmasını vaadedebilir. Gerçekten de, Batılının gözüyle bu çabayı anlamak son derece kolaydır zira kültürelci hegemonyanın dünya hakkındaki varsayımlarına tam anlamıyla uymaktadır bu çaba. Ancak bu yol, aydını toplumun bugününden yabancılaştıran, diğer bir deyişle onu bugünün karşısında merkezinden eden bir yoldur. Bu yol aydınlara güç sağlayabilir ama kültürelci hegemonyadan (ve bundan dolayı siyasi ve sosyal hegemonyadan) yakalarını sıyırmalarını sağlayamaz.

Sonuç olarak kurtuluş pratiği olarak kültürelcilik, kültürün ve aydının soyutlanışına direnmelidir. Bu nedenle aydını, bugünün sosyal gerçekliğiyle yeniden bütünleştirmek zorunludur; bu gerçeklik, donmuş bir kültürün ya da şeyleşmiş bir Batı'nın sağlayamayacağı ve ("geri kalmışlığın" mekânı olarak) hegemonyacı pratiğin nesnesi olan

---

[32] Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1982), s. 13-14.

gerçekliktir. Bu gerçekliği elde etmek, hatta onu merkeze almak, geçmişe ya da Batı'ya ait hegemonyacı tezlerin merkezinden edilmesi demektir.

Diğer bir deyişle, tarihselcilik faillik adına yapıyı reddeder ve insan öznesini tarihe iade eder. "Merkezinden edilen" aydın bu söylemde kurtuluş pratiğinin bir koşulu olarak ortaya çıkacaktır. (Hegemonyacı siyaset bilimini bir yana bırakırsak) hegemonyacı kültürelcilik, nicedir aydınların devrimci faaliyetin kaynağı olmaya yabancılaştığını gözler önüne sermektedir. Bu açıktır. Genellikle es geçilen daha önemli sorun bu aydınların neden dolayı yabancılaştığıdır. Burada basit bir yanıt vermeye cesaret edebiliriz: hegemonya altına aldıklarını besleyen yabancılaşmış sosyal güçten dolayı.

Bu bölümü sonuca bağlarken, bu tartışmanın başlarında ortaya attığım bir soruya geri dönmek istiyorum: kurtuluş pratiği olarak kültürelciliğin bakış açısına göre Üçüncü Dünyacılığın durumu nedir? Son yıllarda Üçüncü-Dünyacı bir müessese peyda olmuş durumda. Halen evrensel boyutta tanınmasa da ve son derece zayıf olsa da bu müessese ortaya burada tartıştığım meselelere ilişkin yeni sorular atmıştır. Bu müessese uluslararası çeşitli örgütlenmelerde kurumsal bir taban bulmaktadır. Akademya çevresinde güçlüdür ve burada eski Batı-merkezli "modernleşmeciliğe" bağımlılık teorisi ve dünya-sistemi çözümlemesinin çeşitli türleriyle karşı çıkışın yaygınlaşması konusunda düşünsel olarak hissedilen bir etkiye sahiptir. Küresel bir perspektifi savunması aracılığıyla, Batı-merkezli dünya görüşüne karşı mücadeleye düşünsel olarak derinden nüfuz etmiştir.

Onu bu şekilde ifade edebilirsek, beliren bu müessese, Batılı ve Batılı olmayan toplumların merkezinden edilmiş aydınlarının asli bir ittifakını temsil eder. Batı'nın kültürel hegemonyacılığına karşı çıkış burada (liberallerle) kültürel-siyasi görececilik şeklini alabilir; daha da ötede, radikal Üçüncü Dünyacılar arasında zaman zaman eski hegemonyacı varsayımlar tersine çevrilebilmektedir; yani, Batılı toplumların örnek almaları gereken toplumların Ba-

tılı olmayan toplumlar olduğu ileri sürülebilmektedir.

Bu gelişme, Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasındaki hegemonyacı ilişkiler açısından oldukça önemlidir. UNESCO'ya (*par excellence* uluslararası kültürel organizasyon) son zamanlardaki saldırılarda ve eğitime "Batı geleneği" hissinin aşılanmasının gerekliliğinin tekrar onay görmesinde göze çarptığı gibi muhafazakarlar her zamanki gibi anında tehdidin farkına varmışlardır.

Bununla birlikte ortaya çıkan bu Üçüncü Dünyacı müessesenin Batı-merkezli önderliğin gücüne karşı çıkışı son derece belirginken, Batılı olmayan toplumlarla olan ilişkisi bir o kadar tartışmalıdır. Üçüncü Dünya aydınları, kendi diline ve kendi tanımlı örgütsel amaçlarına sahip bu tarz bir müessesenin parçası oldukları ölçüde, adına konuştukları toplumlarından yabancılaşmaktadırlar. Zira bu müessese yönelimleri itibariyle genelde ekonomisttir. Dünyayı küresel ölçekte değerlendirirken, bunun da ötesinde, yerküreyi son derece soyut yapısalcı terimlerle anlamaktadır. Bu müessesede, Üçüncü Dünya aydınları yabancılaşan bir ideoloji üretmektedirler. Bu ideoloji onları toplumlarından uzağa iterken, zorunlu olarak toplumlarıyla aralarında hegemonyacı bir ilişki tahsis etmektedir. Aslında, aksi yönde belirtiler göz önüne alındığında, bu müesseseye katılımlarının, baskının son yıllarda varsayar olduğu, giderek tek parçalı bir hal alan gerçekliğe katkıda bulunduğu söylenebilir: hegemonyaya karşı radikal muhalefet, bu muhalefetin yeni bir hegemonyacı iktidar yapısına dahil olmasıyla kesilmiştir. Bu durum ideolojik ifadesini, daha pragmatik olduğu varsayılan bir ekonomist ideoloji adına kültürelci muhalefetten (ya da "kültür devriminden") vazgeçişte bulmaktadır.

Buradaki mesele ideolojik kimlikle ilgili kafa karışıklığı değildir; ideolojik bölünmeler hakkındaki epistemolojik bir sorun olarak, kurtuluş pratiğinin bileşenlerinin tanımlanmasıdır. Marksistlerin de hegemonyacı pratiklerde yer almış olması pek şaşırtıcı değildir (ne de yeni bir fenomendir). İdeolojik marksizm aksini iddia etse de, Marksistler başkalarına uyguladıkları aynı ideolojik önermeye tabidir:

"insanın sosyal varlığı onun bilinci tarafından belirlenmez, tersine, insanın bilincini onun sosyal varlığı belirler". Marksizm eleştirel üstünlüğünü kaybetmektedir ve Marksistler bu önermenin kendilerine de –ya da marksizmin kategorilerine de– uygulanabilir olduğunu hasır altı ettiği müddetçe marksizm ideolojik kalacaktır. Tarihin özneleri üstünde bilen özneye ayrıcalıklı bir konum verilmesi, düşünce seviyesinde, teorinin tarihin üstünde bir ayrıcalığa sahip kılınmasıyla koşuttur. Böylelikle elde edilenlerin doğruluk payı ne olursa olsun, tarih ve teorinin bu şekilde birbirinden ayrılması sonucu kategorilerin zamansallığının tahakküm altına alınması ve bu nedenle de kategorilerin tarihsel özneye yabancılaşmasıyla dengelenemeyecek kadar çok kazanç elde edilir. Zira bu yabancılaşma sadece düşünsel sonuçlar değil büyük ölçüde sosyal sonuçlar da doğurmaktadır: Marksisti hegemonyanın idarecisi kılarken marksizmi de hegemonyacı bir ideoloji haline getirmektedir.

Kültürün, kurtuluşçu pratik için önemi, teorinin ya da teorik bir dünya kavrayışının tarihselliğiyle ilgili ortaya attığı sorularda yatmaktadır. Kültürü çifte anlamıyla, yani hem dünyayı bir "algılayış yolu" hem de onu bir oluşturma yolu olarak akla getirmek, tarihsel özneyi (ya da faili), Jameson'ın ifadesiyle onu tarihteki ayrıcalıklı konumundan eden, diyalektik zamansallığına geri döndürmektir. Diyalektiğin soyut evrimciliğe bir mazeret olarak değil de "günlük zamansallığı" içinde soyut tasarının ve sosyal varlığın arasında yer alan praksis olarak tasavvur edilmesi, bugünü ve geleceği, teoriyi ve tarihi, kategorileri ve sosyal dünyaları ama hepsinin ötesinde bilen özne ve tarihin öznesini yeniden bütünleştirme imkânının yolunu açar. Diğer bir deyişle, gerçek bir kurtuluşçu pratik olasıdır; ve sadece bir olasılık olarak var olabilen bu pratiğin öncülünün sosyal sürece bir merkez ve tarihe önceden tayin edilmiş bir yön vermenin reddedilişi olması gerekmektedir.

Üçüncü Dünya'daki radikal Marksist düşünüşün kültür devrimini savunmasının mantığı zannediyorum ki burada yatmaktadır. Hatta bu düşün, bu mantığa, ekonomizmin, sosyalizme bir koşul ve hatta kapitalist hegemonyaya

muhalefette bir taban olmak konusundaki yetersizliğinin uzun zamandır farkında olan Batı'daki tipinden çok daha sonra sahip olmuştur. Bu radikallik, sadece hegemonyacı yabancılaşmaya karşı koymak için değil aynı zamanda Batı'ya ya da geçmişe ait olmayan yeni bir küresel kültür yaratabilmek için de aydın ve sosyal bugünün arasındaki bağların yeniden kurulması tutkusunda yatmaktadır. Bu mantığın temel öncülü, kültürelci hegemonyanın üstesinden ancak aynı anda hem evrensel hem de tikel olan yeni bir küresel kültürün yaratılmasıyla gelinebileceğidir. Böyle bir kültür bugünkü toplumun bileşenlerinden yükseltilmelidir çünkü başka bir seçenek kültürel sürece zorunlu olarak tekrar yabancılaşmayı getirecektir. Her koşulda, faal bir epistemolojinin (soyutlamacılık karşıtı bir tarihselciliğin) devrimci pratikle rastlaştığını görürüz. Ve sonuç olarak, hepsinde ortak olan, gerçek kozmopolitliğin, hangi türden olurlarsa olsunlar, evrenselleri tikellere zorla yükleyerek değil, ancak tikelden (kabul edilmiş olan) evrensele hareketle başarılabileceğini algılayışlarıdır.

Bu kültürel devrim ülküsü, (ekonomik ve siyasi) zorunlulukların ekonomizmi gerektirdiği bir dünyada gittikçe daha fazla aldatıcı bir ütopyacılıkmış gibi görünmektedir. Pratikte kendi problemlerini yaratmış olan kültürel devrimcilik fikri de bir fayda sağlamamaktadır zira bu fikrin savunucuları kendi zihinlerindeki asli önermelere uygun bir yaşam sürmekten yoksundurlar. Yine de onlara kulak vermeye devam etmeliyiz; salt, kinizm ve öz-yanılgıdan doğdukları için kurtuluş vaatlerinde kurtuluşu değil de yeni hegemonya biçimlerini öneren kendi kendini uzmanlaştırmış radikal alternatiflerin kurtuluş problemini bulanıklaştırmasına karşı direnmemiz gerektiğini sürekli aklımızda tutmamıza yardım ettikleri için. Bunun tersini yapmak, insanlığın kurtuluşuna bir düş olarak bile tüm kapıları kapayan derin bir kaderciliğin içine gömülmekten başka anlama gelmeyecektir.

3 POSTKOLONYAL AURA: KÜRESEL KAPİTALİZM ÇAĞINDA ÜÇÜNCÜ DÜNYA ELEŞTİRİSİ*

Konuyla ilgili bir tartışmada Ella Shohat, "'Postkolonyal' tam olarak ne zaman başladı?" diye sormaktadır.[1] Burada bu soruya, onu kasti olarak yanlış okuyarak, bir yere kadar şakayla karışık bir yanıt vereceğim: "Üçüncü Dünya aydınları, Birinci Dünya akademilerine ulaştığı zaman."

Aşağıda yer alan tartışmadaki amacım "postkolonyal" terimini ve onunla bağlantılı çeşitli düşünsel/kültürel tutumları, küresel ilişkilerdeki çağdaş dönüşümler bağlamı içinde ve bu dönüşümlerin gerektirmesi nedeniyle egemen-

---

[1] Ella Shohat, "Notes on the 'Post-Colonial,'" *Social Text* 31/32 (1992), s. 99-113.

* Benim de (öyle ya da böyle) Birinci Dünya akademisi içindeki Üçüncü Dünya aydınlarından biri oluşum, postkolonyal aydınlarla ilgili aşağıdaki eleştiriyi ayrıcalıklı bir konuma getirmiyor ancak konuyla ilgili bir yorumu gerektiriyor. Günümüzdeki düşünsel yaşama etkileri bakımından burada tartışılan görüşlerin (ve bu görüşleri destekleyenlerin) ne derece önem taşıdığı benim açımdan pek net değil. "Postkolonyal", akademik programların sözcük dağarcığına son yıllarda girmiş olup iki yılı aşkın süredir bu dağarcıktan ("Postkolonyalizm", "Şarkiyatçılık sonrası" vb.) ilham alan pek çok konferans/sempozyum düzenlenmekte ve özel olarak bu konuya adanmış *Social Text* ve *Public Culture* gibi süreli yayınlar çıkarılmaktadır. "Postkolonyallik" ile doğrudan uğraşan az sayıda aydın olduğu ve bu aydınların da terimi dağınık anlamlarda kullandıkları göz önüne alınacak olursa, kelimenin nasıl kabul edildiğini incelemek daha mantıklı bir hareket olabilir. Aşağıda da ileri sürdüğüm gibi, onu bir kavram olarak incelemenin önemi postkolonyallikle ilintili düşüncelerin, "postkolonyal" teriminin kendisinin ortaya çıkışını önceleselerde, önemli ve yaygın ilgi alanları oluşudur. Diğer bir ifadeyle, burada sorguladığım, bu düşüncelerin ne ölçüde önem taşıdığı değil, onların "postkolonyalliğe" denk düşürülmesidir.

lik ve hegemonya sorunlarıyla birlikte ortaya konulmuş eleştirel pratiklerin de yeniden gözden geçirilmesi çerçevesinde bir kere daha mercek altına almaktır. "Postkolonyal", "post" damgası vurulmuş ve çağdaş kültürel eleştirinin işaret direkleri olan kelimeler arasında (ki bunlar arasında en fazla çığır açanı postmodernizmdir) son zamanlarda dikkatleri en fazla üzerinde toplamayı başaran kelimedir. Diğer "post" damgalı kelimelerin aksine, "postkolonyal" özel olarak geçmişte "Üçüncü Dünya" olarak nitelendirilmiş olan bölgeyi kaynağı addetmekte ve bunun sonucu olarak da kültürel söylemlerin özgün bir şekilde küreselleşmesini amaçlamaktadır. Bu da Avro-Amerikan kültürel eleştirisinin merkezlerindeki düşünsel ilgi ve yönelimlerin küresel

---

Aksi takdirde, son on yılı aşkın süredir kültürel tartışmalarda giderek belirgin hale gelen bir "Üçüncü Dünya" anlayışı ve algılayış biçemi var demektir. Ben kendim de "postkolonyal aydınların" ilgi alanlarını (ve hatta bazı görüş açılarını) paylaşmakla birlikte, bu konuda, kendilerini bu şekilde ifade eden aydınlardan biraz daha farklı bir perspektife sahibim; son denememde, Devrimden Sonra: Küresel Kapitalizme Uyanmak'ta bkz. *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, NH: Wesleyan University Press adına The University of New England Press, 1994), bu perspektif ortaya konmaktadır. Kaynakları/yorumlarıyla bana katkıda bulunan aşağıdaki isimleri görüşlerimle ilgili herhangi bir suç ortaklığından bağışık tutmakla birlikte onlara müteşekkir olduğumu da belirtmek isterim: Harry Harootunian, Roxann Prazniak, Rob Wilson ve Zhang Xudong. Burada sunulan deneme daha önceki bir denemenin (yeni literatüre uygun olarak) düzeltilmiş halidir. Bu ilk denemenin yayınlandığı yer: Critical Inquiry, 20:2 (Kış, 1994): 328-356. Bu denemenin ilk yayımlanışından beri, içerdiği fikirleri Duke Üniversitesi, California-Santa Cruz Üniversitesi, Hawaii Üniversitesi, St. Louis'deki Washington Üniversitesi ve Stony Brook'daki Beşeri Bilimler Enstitüsü'ndeki seminerlerde tartışma imkanı buldum. Bu seminerlerdeki katılımcıların tümünün isimlerini sıralamam imkânsız. Ancak hepsine minnettar olduğumu belirtmek isterim. Bu makale daha önce şurada yayımlanmıştır: "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", ("Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi") Critical Inquiry 20.2 (Kış 1994): 328-356.

olarak genişlemesiyle ve bu merkezlerin, geçmişte siyasi ve/veya ideolojik kolonyalizmin kenarında yer alıp, şimdi onlardan kendilerine kulak verilmesini talep edenlerin sesleri ve öznellikleriyle tanışmasıyla mümkün olacaktır. Aslında amaç, merkez ve çevre arasındaki tüm ayrımların ve sözde kolonyal(ist) düşünce biçimlerinin mirası olmaları nedeniyle diğer tüm "ikiliklerin" lağvedilmesinden ve küresel olarak toplumların karmaşık heterojenlikleri ve olumsallıkları içinde sergilenmesinden başka bir şey değildir. "Postkolonyallik"in formüle edilmesinde ve yayılmasında en çarpıcı rolü, bahsettiğimiz bölgenin içinde bir yerden, Hindistan'dan gelen aydınlar oynamış olsa da bu terim, ulusal, bölgesel ve hatta siyasi sınırları aşan bir kullanılırlığa sahip gibi görünmektedir. Yüzeysel olarak bakıldığında, terimin böylesine yaygın bir kullanılırlığa sahip oluşu onun, hiç olmazsa, küresellik iddialarının gerçekleştiği izlenimini vermektedir.

Shohat'ın sorusuna verdiğim yanıt sadece bir yere kadar şakayla karışıktır; zira "postkolonyal" teriminin son birkaç yıldır popülerlik kazanması, onun bir kavram olarak katılığından ya da eleştirel araştırma için yeni ufuklar açmış olmasından çok, Üçüncü Dünya kökenli akademik aydınların kültürel eleştirinin attığı adımları düşünsel olarak git gide daha fazla tayin eder duruma gelmesiyle ilintilidir. Aşağıda da ileri sürdüğüm gibi postkolonyal eleştirinin, kaynağı benim dediği eleştirel temaların pek çoğu ortaya çıkışları açısından, "postkolonyal" teriminin belirişini ya da en azından popüler geçerlilik kazanışını öncelemektedirler ve bu nedenle pek de ondan ilham aldıkları söylenemez. Bu şekilde ifade edilmeden önce, bu tip temaların üreyişinde pay sahibi olmuş olabilecek bir "postkolonyal bilincin" var olup olmadığı aşağıda yeniden döneceğim bir soru. Bununla birlikte ilgili literatüre bakıldığında, bu temalara giderek artan bir sıklıkla "postkolonyal" etiketinin vurulmaya başlanmasının ancak 1980'li yılların ortalarına rastladığını ve bu etiketin Üçüncü Dünya kökenli akademik aydınları (sözümona postkolonyal

aydınlar) tanımlamada kullanılmasıyla birlikte, bu aydınların akademik çevrelerde daha önce sahip olmadıkları bir saygınlığa kavuştuklarını görmekteyiz.[2] Aydınlar arasında yaygın bir gruba ve bu gruptakilerin ilgi ve yönelimlerine ilişkin olan tanım, on yılın sonunda küresel durumun bir tanımına dönüşmüştür ve böylece hem kültürel eleştiride hem de akademik programlarda yeni bir ortodoks tavır türemiştir. Shohat'ın sorduğu soru bu küresel duruma gönderme yapmaktadır; "Postkolonyal" teriminin içerdiği muğlaklık göz önünde tutulduğunda, bu soruyu "postkolonyal aydınlar"ın ortaya çıkışına yöneltmek oldukça mantıklı bir tavırdır; zira bu atı tekrar arabanın önüne koşmak demektir. Ayrıca bir başka amaç da terimin Birinci Dünya'daki köklerinin (ve durumunun) altını çizmektir.

Yanıtımın bir şaka da içermesinin nedeni ise, Üçüncü Dünya kökenli aydınların Birinci Dünya akademyasında nüfuz sahibi oluşları nedeniyle "postkolonyal"in bir eleştirel yönelim olarak yaygınlaşmasında önemli rol oynayışlarının, onların düşünsel ilgi ve yönelimleriyle birlikte kazandığı saygınlıkla kısır döngüde oluşudur. Şunu ileri sürmeye cesaret ediyorum: şu anda "postkolonyal eleştiri" çehresiyle gündeme getirilen temalar, hem geçmişte reddettikleri hem de günümüzde kabul ettikleriyle, yeni bir dünya halinden kaynaklanan ve aynı zamanda on yılı aşkın süredir var olan küresel bilincin bir parçası olan ilgi ve yönelimlerle örtüşmektedir. Burada kastettiğim Küre-

---

[2] 1985'teki bir görüşmede Gayatri Spivak "Birleşik Devletler Akademisinde zirvede" yer almadığı konusunda ısrar etmişti çünkü, kendisi Güney ve Güneybatıda öğretim üyesiydi ve "Birleşik Devletler'deki kültürel seçkin tabaka ya Kuzeydoğu sahil şeridinde ya da Batı kıyısında ikamet etmekteydi". Bkz, Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues,* (ed.) Sarah Harasym (New York ve Londra: Routledge, 1990), s. 114. Profesör Spivak daha sonra "Kuzeydoğu sahil şeridine" taşınmıştır; her ne kadar bana bu durumun onu siyahî ve radikal bir Üçüncü Dünya kadınının bu tarz eğitim kurumlarında karşılaşacağı güçlüklerden kurtaramamış olduğunu söylemiş olsa da.

sel Kapitalizm, Esnek Üretim, Geç Kapitalizm gibi çeşitli adlarla tanımlanan ve küresel, özellikle de geçmişte tümü de siyasi örgütlenme birimi olarak ulus-devleti esas alan kolonileştiren/kolonileşen, Birinci/Üçüncü Dünya ya da "Batı ve Diğerleri" gibi ikiliklerle kavranılan ilişkilerle ilgili daha önceki kavramlaştırmaları "alt üst eden" durumun ortaya çıkışının neden olduğu kapitalist dünya ekonomisindeki dönüşümlerce yaratılan bir dünya halidir. Bu noktada "postkolonyal eleştirmenlerin" ve temsil ettikleri eleştirel yönelimlerin, bu yeni dünya halinin karşımıza çıkardığı sosyal, siyasi ve kültürel problemlerle ilgili kavramsal ihtiyaçlara cevap verdikleri ölçüde saygınlık kazanmış olduğunu öne sürmeyi hedeflemiyorum zira burada bu eleştirmenlerin ne derece dirayetli oldukları üzerine bir inceleme gerçekleştirmeyeceğim.

Bununla birlikte, mesele postkolonyalizmin sahip olduğu ideolojidir. Postkolonyal eleştirmenlerin büyük bölümü, aralarından nadiren istisnalar çıksa da,[3] postkolonyalizm düşüncesi ile bu düşüncenin günümüz kapitalizmi içindeki bağlamı arasındaki ilişki üzerine sessiz kalmayı tercih etmektedirler; doğrusunu söylemek gerekirse, tarihte kapitalizme "temel" bir rol verilmesinin reddiyle böyle olası bir ilişkiyi sorgulama zorunluluğu da ortadan kaldırılmaktadır.

Aşağıda yer alan tartışmadaki başlıca amacım tam da bu ilişkiyi gözden geçirmek. İlkin, postkolonyallik düşün-

---

3 A.y. Ayrıca bkz. Arjun Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", (ed.) Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, 1991), s. 191-210. Burada "postkolonyal eleştirmenlere" dahil etmediğim Aijaz Ahmad, tesadüfen ve benim aşağıda giriştiğimden daha farklı biçimde olsa bile, "postkolonyalliğin" sorunlarını çağdaş kapitalizmle bağdaştırdığı muhteşem bir iş çıkarmıştır. Bkz. "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", *Social Text* 17 (Sonbahar 1987), s. 3-25 ve daha yeni olan *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso Books, 1992). [*Teoride, Sınıf, Ulus, Edebiyat, Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi*, çev. Ahmet Fethi, Alan Yay., 1995.]

cesinin kültürel eleştiri üzerindeki nüfuzuyla 1980'lerde Küresel Kapitalizm'de beliren bilinç arasında bir koşutluk olduğunu; ikinci olarak ise, "postkolonyal eleştiri"de eleştirel temalara başvuruluşun daha çok bu temaların, kapitalist dünya ekonomisi içindeki değişimler nedeniyle küresel ilişkilerin dönüşüm geçirmesi sonucu beliren kavramsal ihtiyaçlarla örtüşmesiyle ilintili olduğunu ileri sürüyorum. Böylece dünyayı kavrayışımızda radikal bir revizyon gerçekleştirmeyi hedefleyen bir kavramın nasıl olup da, Shohat'ın ifadesiyle 'hegemonyanın kutsanışında" bir suç ortağı olarak belirdiği açıklığa kavuşmaktadır.[4] Postkolonyal kavramı, küresel ilişkilerle ilgili daha önceki görüşlerin sahip oldukları ideolojilerin eleştirilmesine zorunlu olarak kaynaklık etme işlevi görmemişse, yine de, geçmişteki yaygın eleştirilerin tek bir terim altında toplanmasına yardım etti. Gel gelelim, aynı zamanda postkolonyal eleştiri "kolonyalizm sonrası" yeni dünya halinin olası ideolojik bir etkisi olan kendi statüsü hakkında sessiz kalmıştır. Aşağıda da belirttiğim gibi, Üçüncü Dünya kökenli aydınların tanımı olan postkolonyal ile bu dünya halini tanımlayan postkolonyal arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bu son kullanım şekliyle terim geçmişteki egemenlik biçimlerinin ortadan kalkışını değil yeniden biçimlenişini temsil eden bir halin hem siyasi hem de metodolojik olarak üstünü örtmektedir. "Postkolonyal"in hegemonyaya suç ortaklığı edişinin kökeni, postkolonyalizmin dikkatleri günümüzdeki sosyal, siyasi ve kültürel egemenlikle ilgili problemlerden başka bir yöne çevirişinde ve kendisi ile kendi ortaya çıkış koşulu arasındaki ilişkiyi gizleyişinde aranmalıdır: Bu koşul da, görünüşte ne kadar parçalı olursa olsun, küresel ilişkileri şekillendiren ilke olarak işlev gören Küresel Kapitalizm'in ta kendisidir.

POSTKOLONYAL AYDINLAR VE POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ

"Postkolonyal" terimi muhtelif şekillerde kullanıldığı için

---

[4] Shohat, *a.g.e.*, s. 103.

çözümleme gereği sahip olduğu çeşitli anlamlar arasında ayrım yapılmalıdır. Özellikle bu terimin üç kullanılış şekli benim için dikkat çekicidir (ve önemlidir); bu terim: (a) Eski kolonyal toplumlardaki koşulların harfi harfine tanımıdır; bu anlamda terimin yaptığı somut göndermeler vardır, "postkolonyal toplumlar" ve "postkolonyal aydınlar" gibi. Bununla birlikte şu da belirtilmelidir ki, bahsi geçen koloniler hem eskiden Üçüncü Dünya'nın içinde yer alanları hem de Birinci Dünya ile ilişkili bir biçimde, Kanada ve Avustralya'da kurulmuş yerleşimci kolonilerini kapsamaktadır. (b) Kolonyalizm dönemi sonrasındaki küresel durumu tanımlamaktadır. Muğlaklığı açısından, yerini almak istediği eski Üçüncü Dünya terimiyle karşılaştırıldığında, terimin bu kullanılış şekli gönderme yaptıkları açısından, biraz daha soyut, daha az somuttur. (c) Yukarıdaki koşullar üzerine, bu koşulların ürünü olan epistemolojik ve psişik yönelimlerin şekil verdiği bir söylemi tanımlamaktadır.

"Postkolonyal" terimi en somut kullanımında bile açık bir anlama sahip değildir; her anlam bir diğerince belirlenmektedir. Postkolonyal aydınların postkolonyal bir söylemin üreticisi oldukları açıktır ama postkolonyal aydınlar tam olarak kimdirler? Bu noktayı anlamada "postkolonyal" ve selefi Üçüncü Dünya terimleri arasındaki tezat işimize yarayabilir. Postkolonyal eleştirmenlere göre, Üçüncü Dünya terimi oldukça heterojen tarihsel koşulları tek tip bir kategoriye sığdırdığı ve küresel ilişkilerin değişmesi sebebiyle bulundukları yerlerde değişen toplumları ve nüfusları coğrafi olarak değilse, yapısal olarak sabit konumlarda tuttuğu için epeyce muğlaktır. Bu itiraz oldukça yerindeyken, toplumsal konumların sabitlenmesi, diyelim ki Üçüncü Dünya aydınlarının, kendi somut kökenleriyle ya yanıltıcı bir biçimde tanımlanmasına neden olur ya da böyle bir tanımlamaya olanak tanımaz. Postkolonyal böyle bir tanımlamaya izin vermez. Yukarıda, postkolonyal bilincin, bu şekilde adlandırılmadan önce var olup olmadığıyla ilgili merakımı dile getirmiştim; postkolonyal bilinç derken postkolonyal aydınların postkolonyalliğin damgasını vur-

duğunu düşündükleri bir bilinçten söz ediyorum. Yanıtım, Üçüncü Dünya kategorisi altında yer aldığı için göze çarpmasa da olasılıkla böyle bir bilincin o zaman da var olmuş olduğu yönünde. Şimdi postkolonyallik, Üçüncü Dünya konumuna saplanmaktan kurtulduğu için, postkolonyalin kimliği artık yapısal değil söylemseldir. Bu perspektiften "postkolonyal", belirsiz konumlardaki aydınların "postkolonyal söylem" adlı tek bir bayrak altında yeniden toplanması girişimini temsil etmektedir. Postkolonyal söylemi oluşturan temaları üretenler belki de o etten kemikten aydınlardır ancak gel gelelim onlara "postkolonyal aydınlar" tanımını kazandıran şey söylemde pay sahibi oluşlarıdır. Bu nedenle, postkolonyal aydınların kim olduğunu söylemek için söylemin kendisi tarif edilmelidir.

Gyan Prakash, kanımca postkolonyal söylemin kalkış noktası olan kısa ve öz bir soru atmaktadır ortaya: Üçüncü Dünya "kendi tarihini" nasıl yazar?[5] Gayatri Spivak gibi diğer postkolonyal eleştirmenlere benzer şekilde o da sorusunun cevabını tarihsel yazım modeli içinde bulmaktadır. Bu modeli ve ayrıca postkolonyal söylem içindeki başlıca temaları (sona erdiremese de) ona sağlayan *Maduniyet Çalışmaları* grubunun Hindistan tarihi üzerine yaptığı çalışmadır.

Bu temalar Prakash'ın yakın zamandaki bir denemesinde etkileyici biçimde telaffuz edilmektedir. Bildiğim kadarıyla bu deneme aynı zamanda var olanlar içinde postkolonyalizmin en yoğun şekilde sergilendiği denemedir de. Burada bu denemenin girişinden uzun uzadıya bir alıntı yapmaya değer:

> Yakın zamanda ortaya çıkan postkolonyal eleştiri, kolonyalizm ve Batı egemenliğinin yetkesi altındaki bilgi ve sosyal kimlik biçimlerinin radikal şekilde yeniden düşünülmesini ve yeniden formüle edilmesini dayatmıştır. Böylece, bilgi alanında bir maya da yaratmıştır. Bu, kolonyalizmin ve

[5] Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History* 32.2 (1990), s. 383-408.

> kalıtlarının şu ana kadar sorgulanmamış olduğu anlamına gelmez: Ulusçuluk ve marksizm, kolonyalizme karşı en etkili mücadeleler olarak ilk akla gelenlerdir. Ancak her ikisi de Avrupa'yı merkeze koyan temel-anlatılarla işlemiştir. [aynen alınmıştır] Bu nedenle ulusçuluk, Şarkiyatçı düşünceyi ters yüz ederek egemenlik altındaki ulusa faillik ve tarih atfederken kolonyalizmce kurulan Us ve İlerleme düzenine de bir söz payı bırakmıştır; ve Marksistler kolonyalizmi yerin dibine sokarlarken eleştirileri evrenselci bir üretim tarzı anlatısıyla çevrelenmiştir. Diğer yandan, günümüz postkolonyal eleştirisi Batı'nın yörüngesindeki yerleşmiş gelenekçe üretilmiş olan Avrupamerkezciliği, onun ötekiyi Tarih olarak görmesini bozmaya çalışır. Bununla birlikte, bunu postkolonyalliğin tarihten panoptik bir mesafede doğmadığının ya da gelişmediğinin keskin farkındalığıyla yapar. Postkolonyal, bir sonuç ve bir sonra –üzerinden geçen kolonyalizmin sonrası– olarak var olmaktadır.[6]

Egemenlik söylemlerinin telaffuzunda biçimlenen eleştiri, Batı egemenliği tarihinin ne içinde ne dışında yer alır; o, bu tarihle teğet bir ilişki içerisindedir. Bu, Homi Bhabba'nın arayerde, melez bir pratik ve müzakere konumu dediği, ya da Gayatri Chakravorty Spivak'ın ifadesiyle dil sürçmesidir (*catachresis*), "değer atama aygıtını ters yüz etme, onun yerini değiştirme ve onu ele geçirme"dir.[7]

---

[6] *A.g.e.*, s. 399. Ayrıca bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", (ed.) Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988), s. 3-32.

[7] Gyan Prakash "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text* 31/32, s. 8-19. Burada kalkış noktası olarak Prakash'ın "postkolonyallik" tartışmasını almamın sebebi hem onun kavramı açıklamada en sistemli girişimlerde bulunmuş olması, hem de tarihsel anlayış adına, tartışmalarının kavramın içinde saklı anlamları öne çıkarmış olmasıdır. Bu ifadenin de belirttiği gibi, Prakash'ın kendisi de büyük ölçüde "postkolonyal" bilincin başkalarınca, özellikle de postkolonyallik tartışmalarında "melezlik" vs. gibi sözcüklerin öne çıkmasından sorumlu Homi Bhabba tarafından betimlenmiş özelliklerinden ilham almaktadır. Bununla beraber, Bhabba'nın çalışması

Bu temalara göre bir değerlendirme yapıldığında: (a) Postkolonyal eleştiri tüm temel-anlatıları reddeder ve günümüzde en güçlü temel-anlatıların, Aydınlanma sonrası Avrupa'nın tarihi kuruşunun ürünleri olarak Avrupamerkezci olmaları nedeniyle, başlıca görevini Avrupamerkezciliğin eleştirisi olarak görür. (b) Reddedilmesi gereken temel-anlatıların en başta geleni hem burjuva hem de Marksist cisimlenişleriyle modernleşme anlatısıdır. Burjuva modernleşmesi ("kalkınmacılık") "kolonyal modernliğin, ekonomik kalkınma olarak"[8] yenilenmesini ve yeniden ortaya konulmasını temsil eder. Bununla beraber marksizm, burjuva modernleşmesini reddetmesine rağmen sorgula-

---

"postkolonyalizm"in söz dağarcığından fazlasından sorumludur. Zira Bhabba kendisinin bir siyasal anlam bulandırma ve teorik perde çekme, sosyal ve siyasi problemleri psikolojik problemlere indirgeme ve tarihsel ve sosyal açıklamayı post-yapısalcı dilsel manipülasyonla değiştirme ustası olduğunu kanıtlamış durumdadır. Bu durum pek çok postkolonyal eserde karşımıza çıkar ancak onun yazıya getirdiği virtüözlüğe (ve anlaşılmazlığa) nadiren ulaşılarak. En fazla sözü geçen eserlerinden bazıları için bkz. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October* 28 (1984), s. 125-133; "The Comment to Theory", (ed.) Jim Pines ve Paul Willemen, *Questions of Third World Cinema* (Londra: BFI Publishing, 1989), s. 111-132; "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", (ed.) F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley, *Literature, Politics and Theory* (Londra ve New York: Methuen, 1986), s. 148-172; kendi makalaleri, (ed.) Homi Bhabba, *Nation and Narration* (Londra ve New York: Routledge, 1990), ve en son *The Location of Culture* (Londra ve New York: Routledge, 1994). Bhabba, Birinci Dünya kültürel eleştirisinin dilinin tamamıyla yeniden şekillendirdiği Üçüncü Dünya aydınının bir örneğidir belki de. Yukarda söylediklerimi yeniden dile dökmem gerekirse, bu onun dilin önceliğine olan inancından, maddi problemleri metaforik problemlere çevirişinden ve yazıda berraklık karşısında estetik oyunculuğa olan açık ilgisinden belki de ayrılamayacak muazzam dilsel yeteneklerini inkâr etmek anlamına gelmez.

[8] Prakash, "Post-Orientalist Histories", s. 393.

masını içinde postkolonyal tarihin kapitalizme bir geçiş (ya da başarısızlığa uğramış bir geçiş) olarak ortaya çıktığı bir üretim tarzları anlatısıyla çevreleyerek bu modernleşmenin teleolojik varsayımlarını devam ettirir.[9] Şu belirtilmelidir ki üretim tarzları anlatısının reddi marksizmin reddi anlamına gelmez, zira postkolonyal eleştirinin marksizmden aldığı ilham oldukça güçlüdür.[10] (c) Söylenmesine bile gerek yoktur ki koloniyi Avrupa'nın Öteki'si olarak kurarak Öteki'yi tarihsiz bir öze çeviren Şarkiyatçılık reddedilmelidir. Ancak milliyetçilik de Şarkiyatçılığa karşı çıkarken (tarihte milliyetçi bir özü onaylamasıyla) Şarkiyatçılığın özcülüklerini olduğu kadar onun temsil şekillerini de devam ettirdiği için reddedilmelidir.[11] (d) Temel-anlatıların reddi, geçmişte Üçüncü Dünya'daki tarihi olayları bir çerçeveye oturtmak için başvurulmuş olan bu anlatıların içindeki hegemonyacı Avrupamerkezci varsayımları sona erdirmek açısından zorunludur. Ayrıca mekânsal homojenleşme ve zamansal teleolojiye direnmek için de gereklidir bu. Bu, "temelci" tarih yazımının tamamının reddini gerektirir. Prakash'a göre, temel görüş "tarihin, nihai olarak artık daha öte heterojen parçalara ayrışmaya direnecek –birey, sınıf ya da yapı gibi– bir tür kimliği temel aldığını ve onun aracılığıyla temsil edilebilir olduğunu" varsayar.[12] "Temelci" tarihçiliğin reddinin getirdiği en önemli sonuç kapitalizmin "temel bir kategori" olduğunun reddidir; zira "Hindistan tarihini, kapitalizmin gelişimi ve bu gelişmeyle eşzamanlı olarak kapitalizmin çağdaş dünyayı homojenleştirmesi karşısında gerçekleşen mücadele yönünden tematikleştirmemiz

---

[9] *A.g.e*, s. 395. Ayrıca bkz. Dipesh Chakravarty, "Post-Coloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (Kış 1992), s. 1-26.

[10] Prakash, "Postcolonial Criticism" s. 14-15. Ayrıca bkz Spivak, *The Post-Colonial Critic*, passim. "Maduniyet" teriminin de gösterdiği gibi, maduniyet tarihçilerinin çalışmalarında Antonio Gramsci'den aldıkları ilham açıkça ortadadır.

[11] Prakash, "Post-Orientalist Histories", s. 390-391.

[12] *A.g.e.*, s. 397.

mümkün değildir."[13] (Açıktır ki, argümanın mantığı göz önüne alındığında Hindistan yerine herhangi bir Üçüncü Dünya ülkesini de koyabilirdik.) (e) "Posttemelci tarih", özü ve yapıyı reddederek ve aynı zamanda heterojenliği kabul ederek "Üçüncü Dünya öznesini" ve böylece Üçüncü Dünya'nın bir kategoride sabitlenmesini de reddetmiş olur: "Üçüncü Dünya'yı sofuluk, azgelişmişlik, yoksulluk, ulusluk, Batılı-olmama gibi indirgenemez özlerle biçimlendiren bu düşünüş tarzlarının reddi... düşüncemize yerleşmiş özcü kategorilerin –Doğu ve Batı, Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya– serinkanlı mevcudiyetlerini yerinden sarsar. Bu alt üst ediş, Üçüncü Dünya'yı tarihte söylemsel olarak açığa vurulan, yer değiştiren toplumsal konumların bir çeşitliliği olarak görmemize olanak tanır. Bu şekilde bakılacak olursa, Şarkiyatçı, milliyetçi, Marksist ve diğer tarihçilikler kendi bilgi nesnelerini, yani Üçüncü Dünya'yı kuran söylemsel çabalar olarak açığa çıkmaktadır. Sonuç olarak Üçüncü Dünya, sabit ve özsel bir nesne olarak değil, özcülük ifade edenleri de dahil bir dizi tarihsel konum olarak belirmektedir."[14] Burada şu da not edilmelidir ki kapitalizmin ve yapının "temel kategoriler" olduğunun reddedilmiş olması nedeniyle yukarıdaki ifadede, dünyada yaşayan toplumların mazileri ne kadar "uyuşmaz" ve heterojen olursa olsun yine de dünya tarihinin kapitalizmce şekillenmiş olduğuna hiçbir şekilde değinilmemiştir. (f) Son olarak, post-temelci tarih "Üçüncü Dünya kimliklerine özsel olarak değil ilişkisel olarak" yaklaşır.[15] (Postkolonyal tarih de olan) post-temel tarih, dikkatleri "ulusal köken"den "özne konumu"na kaydırır. Sonuç "Üçüncü Dünya konumlarının oluşumunun yalıtılmışlık yerine bağlılık ifade etmesidir. Bu denemede tanımlanan tüm Üçüncü Dünya seslerinin özerk bir özden kaynaklanmak yerine Batı'ya yakın söylemlerle ve bu tarz söylemlerin içinde dile geldiklerini göz ardı etmek güçtür. Bundan, Üçüncü Dün-

---

[13] Prakash, "Postcolonial Criticism", s. 13.
[14] Prakash, "Post-Orientalist Histories", s. 13.
[15] *A.g.e.*, s. 399.

ya tarihçiliğinin her zaman esaret altında olduğu sonucu değil, Doğu-Batı sınırlarının dikkatlice devam ettirilmesi ve korunmasının hiçbir zaman sınırlar boyunca ve sınırlara karşın akışlar durdurularak başarılamamış olduğu ve ben-öteki karşıtlığının hiçbir zaman tüm farklılıkları ikili karşıtlıklar biçiminde düzenleyemediği sonucu çıkar. Üçüncü Dünya kendine atfedilen mekânında kapalı kalmak şöyle dursun –uyanan, kışkırtılan ve Birinci Dünyanın ikincil plandaki ötekileriyle ilişki kuran– 'Üçüncü-Dünyalaşma' sürecinde Birinci Dünyanın iç mabedine nüfuz etmiş durumdadır. Sınırları ve engelleri aşarak Birinci Dünyadaki azınlık sesleriyle birleşmiştir: sosyalistlerle, radikallerle, feministlerle, azınlıklarla."[16] Yukarıdaki ifadede çağdaş küresel ilişkilerde postkolonyal duruşu (ve onun daha önceki dünya kavramlaştırmalarının ötesine geçtiği yönündeki iddialarını) temsil eden kabullerin altı çizilecek olursa: (1) Dikkat ulusal kökenden özne konumuna kaydırılmalıdır; böylece "yer siyaseti" sabit kategorilerden yola çıkan siyasetin önüne geçer (buradaki durumda ulusa ve gayet açıktır ki Üçüncü Dünya ve sınıf gibi kategorilere gönderme yapılmaktadır). (2) Birinci/Üçüncü Dünya konumları belki birbiriyle yer değiştiremez ancak oldukça hareketlidirler ve bu da, aralarındaki ilişkinin dile getirilmesinde kullanılan ikili karşıtlıkların, reddedilmese de nitelendirilmesini zorunlu kılar. (3) Böylece bu ilişkilerin şekillenmesinde yerel etkileşimler küresel yapıların önüne geçer; bunun anlamı onların en iyi şekilde, "sabitlikleri" içinde yapısal olarak değil, heterojenlikleri içinde tarihsel olarak anlaşılabileceğidir. (4) Bu sonuçlara sabit kategoriler ya da ikili karşıtlıkların içinde tutulmaması gereken postkolonyal öznenin "melezliği" ve "arayerdeliği"nden varılır. (5) "Postkolonyal" eleştiri "postkolonyal" özneye, onun dışında kalan dünyanın açıklamasını dışarıda bırakacak şekilde odaklandığı için postkolonyalliğe göre küresel durum en fazla "postkolonyal" öznelliğin ve epistemolojinin dünyaya

[16] *A.g.e.*, s. 403.

izdüşümü olarak belirir; diğer bir deyişle tıpkı "postkolonyal" eleştirinin nesnesi olan daha önceki epistemolojilerin yaptığı gibi, dünyanın, "postkolonyal" öznenin kuruluşuna uygun, söylemsel kuruluşu olarak.

Eğer söylem olarak postkolonyal eleştiri postkolonyal aydınları tanımlamada bir rehberse, "postkolonyal"in kelime anlamı, tamamıyla yanıltıcı değilse bile onun en az öneme sahip yanıdır. Diğer yandan, yukarıda belirttiğim temalar yönünden bakılacak olursa "postkolonyal" geniş ölçüde kapsayıcıdır; zira aydınların bu temalara olan ilgisi hiçbir şekilde postkolonyal eleştirinin tekelinde olmadığı gibi kimsenin de bu temaları paylaşması için, kelimenin tam anlamıyla *postkolonyal* olmasına gerek yoktur, ki buna en güzel kanıt da bu temaların terim ortaya çıkmadan önce kültürel tartışmaların zaten merkezinde yer alıyor olmasıdır. Postkolonyal eleştirinin Aydınlanma sonrası metaanlatıların reddi gibi can alıcı öncülleri ilk olarak post-yapısalcı düşüncede ve yol açtığı pek çok postmodernizmde telaffuz edilmişti.[17] Postkolonyal eleştirinin bazı uygulayıcıları postkolonyali gerçek kelime anlamıyla alarak yerleşimci kolonilerinden doğan Birleşik Devletler ve Avustralya gibi toplumları –Birinci Dünya toplumu konumlarına ve kendi yerli nüfuslarının (dürüst olmak gerekirse pek çok Üçüncü Dünya toplumunun da) kolonileştiricisi olmalarına bakmadan– postkolonyal toplumlar olarak tarif etmektedir. Postkolonyal düşüncenin üç ateşli savunucusu, Ashcroft, Griffiths ve Tiffin'e göre

> postkolonyal kolonileşme anından günümüze emperyal süreçten etkilenmiş tüm kültürleri kapsar. (...) Bu yüzden Afrika ülkeleri, Avustralya, Bangladeş, Kanada, Karayip ülkeleri, Hindistan, Malezya, Malta, Yeni Zelanda, Pakistan, Singapur, Güney Pasifik Adası ülkeleri ve Sri Lanka ede-

[17] Gerçekten de Lyotard postmoderni "metaanlatılara inanmazlık" olarak "tanımlamıştır". Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s. xxiv. [*Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yay., 1990.]

> biyatlarının tümü postkolonyal edebiyattır. ABD edebiyatı da bu kategoriye yerleştirilmelidir. Belki de şu anki iktidar konumu ve yeni tip kolonileştirmede oynamış olduğu rol itibariyle onun postkolonyal doğasının tam olarak farkına varılamamıştır. Ancak iki yüzyıllık evrimi esnasında metropoliten merkezle olan ilişkisi tüm postkolonyal edebiyatlar için paradigmatiktir. Tüm bu edebiyatların özel ve ayırt edici özelliklerinin ötesinde ortaklaşa sahip olduğu, şu an aldıkları biçimin kolonileşme deneyiminden doğmuş olması ve kendilerini emperyal iktidarla aralarındaki gerilimi öne çıkararak ve emperyal merkezin varsaydığından farklı olduklarını vurgulayarak ortaya koymuş olmalarıdır. Onları ayırt edici biçimde postkolonyal yapan tam da budur.[18]

Postkolonyal eleştirinin değindiği temalar aynı zamanda hiçbir zaman tam anlamıyla koloni olmamış ve/veya Avro-Amerikan egemenliği karşısında başarılı devrimler gerçekleştirmiş Çin gibi Üçüncü Dünya toplumlarının kültürel söylemlerinde de büyük önem taşıyan temalardır.

Ayrıca terimin kullanımında zamansal sınırlar da açık bir şekilde ortada değildir; zira içerdiği temalar kolonyalizm tarihi kadar eskidir; yeniden Çin örneğine başvurula-

---

[18] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (Londra: Routledge, 1989), s. 2. Buradaki örnekte, içinde saklı anlamlar açıkça edebi alanın ötesine geçse de, bu tartışmaların pek çoğunun özelliği olduğu üzere postkolonyali ilgilendiren şeyin edebiyat olduğuna dikkat edilmelidir. Ayrıca okur –belki de tümünden daha "paradigmatik" olan– Latin Amerika edebiyatlarının neden listede yer almadığını merak ediyorsa, Avustralyalı ve Kanadalı postkolonyallerin eserlerinde "postkolonyal"in, genel olarak Üçüncü Dünya ülkeleri yerine sıkça eski İngiliz Milletler Topluluğu ülkeleri ile –İngiliz Milletler Topluluğu'nu oluşturan ülkeler arasındaki uçsuz bucaksız siyasi ve ekonomik farklılıklara rağmen– ilişkilendirilmiş olduğu belirtilmelidir. Bu konuya işaret eden bir eser Stephen Slemon, "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World", (ed.) Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, *the post-colonial studies reader* (Londra ve New York: Routledge, 1995), s. 104-110. *World Literature Written in English*, 30, s. 2 (1990)'dan kısaltılarak yeniden yayınlanmıştır.

cak olursa, tarihin Avro-Amerikan kavramlaştırmalarıyla *vis-à-vis* yerel tarihin durumu, ulusal kimlik ve tartışmalı doğası, küresel modernleşme bağlamında ulusal tarihi yörünge ve hatta "arayerdelik" mantığıyla yaratılmış öznellik meseleleri gibi temalar, Çin'in Avro-Amerikan Batıyla karşılaşması tarihi kadar eskidir.[19] Tarihsel bilinçteki kriz ulusal ve bireysel kimlik adına doğurduğu her şeyle postkolonyalliğin temel bir temasıysa, Birinci Dünya'nın kendisinin de postkolonyal olduğu söylenebilecek kadar ileri gidilebilir. Avro-Amerikan ben-imgesinin dünyayı kolonileştirme deneyimince şekillendiği ölçüde (Öteki'nin kuruluşu Ben'in kuruluşu da demek olduğuna göre) kolonyalizmin sonu kolonileşen kadar kolonileştiren açısından da bir kimlik problemi getirir. Akla hemen Kolomb'un macerasının beş yüzüncü yıldönümünün hatırasının yarattığı kriz gelmektedir. Gerçekten de, bazı postkolonyal eleştirmenler bir durum olarak postkolonyalliği emperyalizmden devrime her şeyin yerine koyarak onun modern tarihin tümü olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Yeniden Ashcroft, Griffiths ve Tiffin'den alıntı yapılacak olursa:

> Avrupa emperyalizmi değişik zamanlarda ve mekânlarda pek çok kılıklara bürünüp hem bilinçli planlar aracılığıyla hem de meydana gelen beklenmedik olaylarla ilerlemiştir. Bu karmaşık gelişimin sonunda *emperyalist* genişleme planının ummadığı bir şey ortaya çıkmıştır: Uçsuz bucaksız saygınlığa ve güce sahip emperyal kültür, emperyal kültürel bilginin muazzam gücünü hiçe sayan, aşındıran

---

[19] Çin tarihçiliğinde benzeri problemlerle ilgili tartışmalar için, bkz. Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1968); Rey Chow, *Woman and Chinese Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991); Arif Dirlik, *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937* (Berkeley: University of California Press, 1978); ve Arif Dirlik, "The Globalization of Marxist Historical Discourse and the Problem of Hegemony in Marxism", *Journal of Third World Studies* 4.1 (İlkbahar 1987), s. 151-164.

> ve bazen onun ayağını kaydıran, kendi geleceğini tayin etme esasına dayalı pek çok yerelci ve melez anti-kolonyal direniş tasarısına yol açmıştır. Postkolonyal edebiyatlar emperyal kültürle yerelci kültürel pratikler karmaşığı arasındaki etkileşimin sonuçlarıdır. Nihayetinde, postkolonyal teori kendisine bu özel isim verilmeden önce de uzun süre var olagelmiştir. Kolonileştirilen insanlar emperyal dil ve yerel deneyim arasındaki sorunlu ve çekişmeli ama er geç bir o kadar da hayat dolu ve güçlü karışımın yol açtığı gerilimi derinlemesine düşünüp ifade etmeye başlar başlamaz doğmuştur postkolonyal teori.[20]

Bu pasajdaki "teori" ile ilgili münasebetsiz ifadeleri es geçin. Asıl önemli nokta "postkolonyalizm"in "kolonyalizm" ile birlikte var olduğudur ki bu durum bizi terimlerin anlamları konusunda şaşkına çevirmekle kalmaz, bugün ile geçmiş ya da ezilen yerli ile ezen yerleşimci arasında herhangi bir ayrım yapma olanağını da elimizden alır. Bunun da ötesinde, eğer postkolonyallik, söyleme ait niteliklerin bir kümesiyse, geçmişini modernliğin başlangıcıyla sınırlamak için bir neden kalmaz. Gerçekten de, yakın zamandaki bir çalışma bu mantıktan yola çıkarak, "melezlik" ve "arayerdelik" şimdiye kadarki kültürel biçimlenişin baştan sona özellikleri olduğu için, postkolonyalliğin insanlık tarihinin tümü olduğu sonucuna varmıştır![21]

Diğer yandan, "postkolonyal" terimi, söylemine ait temalar yönünden kavrandığında, postkolonyal toplumlarda ikamet edenlerin ya da bu toplumlardan gelenlerin çoğu bu terimin kapsamı dışında kalır. Üçüncü Dünya'da yaşayanların büyük bölümüne modernleşme ve milliyetçiliğin neden çekici geldiğinin açıklamasını yapmaz, küresel ekonomideki ulusal birliğin marjinalleştirdiği insanları yalnızlığa terk eder. Prakash şu gözlemi yaparken bunu kabul etmiş gözükmektedir: "Birinci Dünya haricinde, Hindistan'ın kendisinde de,

---

[20] (Ed.) Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, *the post-colonial studies reader*, s. 1.

[21] Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1994).

Batılı söylemlerin gücü ulus-devletin yetkesi ve planlaması aracılığıyla yürür –modernleşme ve uygulamalı bilim ideolojileri ulusal siyasetin gövdesine öylesine derinden işlemiştir ki, sadece emperyal gücün oluşumları olarak ne kendilerini belli edebilirler ne de bir işleve sahip olabilirler."[22] Bu, post*kolonyal* toplumlarda kendi "melezlik"lerinin açık bir şekilde farkında olmayan ve birbirlerini katletmeye devam eden (diğerleri arasında) pek çok etnik grubu dışarıda bırakır. Ayrıca kendi toplumlarının halen kolonileştirilmekte olduğunu iddia eden ve kolonyalizme karşı mücadelenin gerçekleşmesinde bütüncül kimliklerin ve öznelliklerin asli öneme sahip olduğuna inanan radikal postkolonyaller de dışarıda kalır. Bir başka çarpıcı not, aynı şeyin, "özselleştirilmiş" kimliklerin postkolonyal reddini paylaşmayan yerci radikal aktivistlerin de başına geldiğidir. Böyle bir sorunla karşı karşıya kalındığında bazı postkolonyal eleştirmenler açıklık ve oyunculuk iddialarını çabucak unutmaktadırlar; Kanadalı "postkolonyal eleştirmen" Diana Brydon'un aşağıdaki ifadesinde görüldüğü gibi:

> Postkolonyal teorisyenler melezlik ve heterojenliği postkolonyalliğin tipik özellikleri olarak görse de, Kanada'daki bazı yerli yazarlar bunu kendi haklarının ihlali olarak görmekte, kendi hikâyelerinin sahibinin kendileri olduğunu ve onların parodileştirilmemesi ya da bir vantrilog oyununa çevrilmemesi gereken özel bir otantikliğe sahip olduklarını ısrarla vurgulamaktadırlar. Postmodernist metinlerarasılık, parodi ve edebi ödünç alma teknikleri Batılı kurallara karşı kullanıldığında radikal ve hatta potansiyel olarak devrimci gözükebilir. Ancak aynı teknikler yerli mitler ve hikâyeler karşısında kullanılırsa emperyalist yağma ve hırsızlık tarihini tekrar eder. (...) Kendi kendilerini tanımlama konusunda ısrarcı olmaları ve kendine mal etmeye direnmeleri bakımından taktik stratejiler olan bu argümanlara karşı sempati duyabilirim ancak onları daimi marjinalliğe ve nihai olarak ölüme mahkûm eden kültürel gerçeklik gibi bir görüşe dayanmaları nedeniyle

[22] Prakash, "Postcolonial Criticism", s. 10.

> bu argümanlar kendilerini taktiksel düzeyde bile çürütmektedirler. (...) İroniktir ki bu tarz taktikler yerli halkları kendilerini çağdaş yaşamdan ve tam vatandaşlıktan yalıtmaları konusunda cesaretlendirmektedir.[23]

Diğer bir deyişle, ya melez ol ya da öl! Brydon'ın tutumu, pek çok postkolonyalde olan, dünyanın bugün ekonomik ve siyasi olarak belli bir örgütlülüğünün olduğunu varsayma eğilimini de gözler önüne sermektedir.

Postkolonyallik ve iktidar arasındaki sorun, kendini sadece üzerlerindeki baskının sürdüğü aşikar olan Avustralya'nın ya da Amerikaların yerli halkları gibi halkların postkolonyalliğe verdiği yanıtta belli etmemektedir. Hindistan'daki aydınlar Spivak'tan, "kendini ('zihnin kolonileşmesini kırmaya çalışan postkolonyal diasporik Hintli'yi') algılama biçiminden ve bizi (tabiri caizse, 'yerli' aydını) kurma şeklinden doğan sorunları" açıklamasını istediğinde Spivak'ın yanıtı şudur: "benim sizi nasıl kurduğum konusundaki tarifiniz çok da doğru gözükmemekte. Sizi diasporik Hintliyle aynı şekilde postkolonyal aydınlar olarak kurduğumu düşünmüştüm!" Soruyu soranlar tam olarak ikna olmamıştır: "Belki de seninle bizim aramızdaki uzaklık ve yakınlık, bizim yazdıklarımızın ve öğrettiklerimizin, bize göre doğurduğu siyasi ve diğer güncel sonuçların, bir anlamda, senin kafandaki sonuçlardan farklı oluşudur." Şüphelerini başka bir şekilde de dile getirmektedirler: "Ne kadar geçici bir süre için olursa olsun ilerlemenin kanatlarına tutunarak Hindistan'a geri dönen, orada ikamet

---

[23] Diana Brydon, "The White Inuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", *The Post-Colonial Studies Reader*, 136-142. İlk basıldığı yer: (ed.) Ian Adam ve Helen Tiffin, *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991). Daha yumuşak biçimde de olsa Avustralya'lı eski halkların "otantiklik" iddialarına yönelik benzer uyarılar için bkz. *The Empire Writes Back* ve Gareth Griffiths, "The Myth of Authenticity", (ed.) Chris Tiffin ve Alan Lawson, *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, (Londra ve New York: Routledge, 1994), s. 70-85.

etmeyen Hintlinin siyasal olarak kirlenmiş ve değişken işlevi konusunda getirdiğiniz teoriler ya da açıklamalar, bağlantılılık ya da bağlantısızlık anlatıları nedir?"[24] Prakash'ın da belirttiği gibi "postkolonyalliğe" tematik ilham kaynağı olan *Maduniyet Çalışmaları* eserinin bile "postkolonyal" olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı belli değildir. *Maduniyet Çalışmaları* yazarlarını haksız şekilde aynı kalıba koymak istemem ancak kanımca onların, en başta sınıf düşüncesi olmak üzere, daha radikal olan fikirleri, "postkolonyal eleştiri" içerisinde yeniden sunulurken bir miktar sulandırılmıştır.[25] Ayrıca siyasi açıdan birbirlerinden oldukça farklı olan Edward Said, Aijaz Ahmad, Homi Bhabba, Gyan Prakash (ve hatta Gayatri Spivak ve Lata Mani) gibi aydınları tek solukta "postkolonyal eleştirmenler" olarak adlandırmak yanıltıcıdır. Bu aydınların tümü, kelime anlamıyla, "postkolonyalliği" ve bazı temalarını kabul ediyor olabilir. Said'in Filistinli bir aydın oluşu, "arayerdeliğinin" ona sağlayabileceği kolaylıkla İsrail hududunu aşmasına izin vermez (bu durum postkolonyallikte meselenin hangi

---

[24] Spivak, *The Post-Colonial Critic*, s. 67-68.

[25] Bu her halükarda aydınlatılması gereken bir sorundur. Kanımca Prakash'ın sınıfa "temel" bir statü vermeyi reddetmesi, *maduniyet* tarihçilerinin de, örneğin, E. P. Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nda kavramı tarihselleştirmesiyle hiç farklılık taşımayacak şekilde çalışmalarında sınıfı *tarihselleştirmesinin* ötesine geçmektedir. Sınıf sorunuyla ilgili bir not için bkz. Dipesh Chakrabarty, "Invitation to a Dialogue", *Subaltern Studies*, 4 (1985). Genelleme yöntemi, maduniyet düşüncelerini yenilikçi, radikal bir rol oynadıkları kendilerine özgü tarihçilik bağlamından çıkartarak, onların radikalliklerinin ortadan kalkmasında ayrıca pay sahibi olabilmektedir. Örneğin, bu tarihçilerin milliyetçi maziler konusunda geçmişteki anlam bulanıklığını göz önüne sermek için Hindistan tarihinde kolonyalizmin rolünü nitelendirme niyetleri radikal bir adımdır. "Postkolonyalizm"in genel bir ilkesi haline gelen bu nitelendirme, tarihte kolonyalizmin küçümsenmesine dönüşmüştür. Maduniyet tarihçiliğine atfedilen "başarı"nın şüphe götürür olduğunu teslim etmesi açısından bkz. Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History", *a.g.e.*

hudutlar olduğu sorusunu da gündeme getirir). Üç Dünyalar kavramını hararetle eleştiren Aijaz Ahmad, bununla birlikte eleştirisini iktidarın işlemlerinin içine yerleştirir ki, bu da Prakash'ın postkolonyallikten çıkardığı şekilde kapitalizme "temel" statü verilmesinin reddinden epeyce farklı bir tutumdur.[26] Spivak ve Mani ise "arayerdeliğin" onlardaki etkisiyle farklı bağlamlardaki farklı rollerden büyük ölçüde haberdarken[27] siyasetlerini sıkı sıkıya feminizme (ve Spivak'ın durumunda marksizme) yaslarlar.

Son olarak, "postkolonyallik" kavramını farklı bir coğrafi bağlamda, Afrika bağlamında inceleyen Kwame A. Appiah postkolonyalliğin kelime anlamıyla post*kolonyal* olarak kullanılışının yol açtığı, bu kez zamanla ilgili, başka bir tuzağa dikkat çeker. Appiah postkolonyalin, postmodernleşme, Üçüncü Dünya sonrası ve milliyetçilik sonrası olarak anlaşılması gerektiği fikrini paylaşır ve kolonyalizmin sona erişi sonrasında ilk kuşak Afrikalı yazarlar milliyetçi olduğu halde ikinci kuşağın milliyetçiliği reddetmiş oldu-

---

[26] Ahmad'ın aşağıdaki ifadesinde sadece fikirlere değil, atmosfere de dikkat edin: "Ancak işe radikal şekilde farklı bir önermeyle de başlanabilir, yani bizim üç dünyada değil de tek dünyada yaşadığımız önermesiyle; bu dünyanın Jameson'ın küresel olarak ayırdığı her iki tarafının da kolonyalizm ve emperyalizm deneyimini kapsadığıyla... gelişmiş kapitalist ülkeler kadar, kapitalizmin geri kalmış olduğu toplumlar da ayrı sınıflardan meydana gelmektedir; sosyalizm "İkinci Dünya" denilen şeyle sınırlı değildir, bugün tıpkı kapitalizm gibi dünyayı doyuran bir direnişin adıdır o; kapitalist sistemin farklı kısımları, ikili karşıtlık yönünden değil çelişkili bir bütünlük yönünden –farklılıklarla evet ama ayrıca yoğun üst üste binişlere göre de– kavranmalıdır." "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory,'" s. 9.

[27] Spivak, "Can the Subaltern Speak?" (ed.) Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana ve Şikago: University of Illinois Press, 1988), s. 271-313; Lata Mani, "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception", (ed.) James Clifford ve Vivek Dhareshwar, *Travelling Theories Travelling Theorists* (Santa Cruz: Center for Cultural Theory, 1989), s. 1-23.

ğunun altını çizer.[28] Yakın zamandaki bir tartışmasında (Sahara'nın Güneyindeki postkolonyal Afrika eleştirisinin yol açtığı anlaşmazlığa cevaben) Achille Mbembe, Afrika tarihinde "temel" bir hadise olarak oynamış olduğu rol ne olursa olsun, kolonileşmenin "Afrika'daki genç kuşakça doğrudan doğruya deneyimlenmemiş olduğunu" belirterek durumun neden böyle geliştiği sorusuna üstü kapalı bir yanıt vermektedir.[29] Diğer bir deyişle "postkolonyal", post-*kolonyal* dönemin tümüne uygulanabilir olmadığı gibi, sadece kolonyalizm sonrasında, diğer şeyler arasında onun hatıralarının da "unutulmaya" yüz tutmaya başladığı dönem için kullanılabilir.

Öyleyse, kendi koyduğu önerme olan kolonyalin çok ötesinde şeyler içeren ve ondan çok şeyi dışarıda bırakan bir terimin değeri ne olabilir? Bizi neyle baş başa bıraktığının ipucunu daha yeni verdim: Postkolonyal, herhangi bir şeyin tarifi değil, dünyayı, kendilerini postkolonyal aydınlar olarak gören (ya da görmeye başlayan) aydınların kendi imgelerinde kurmaya çalışan bir söylemdir; başlangıçta belirttiğim gibi, bu aydınlar Birinci Dünya akademilerine ulaşmış Üçüncü Dünya aydınlarıdır ki, postkolonyallikle bu kadar haşır neşir olmalarının sebebi sıkça öyle göründüğü gibi kimliksel bir ıstırabın değil, yeni bulunmuş bir gücün dışavurumudur. Bu önermeyi değerlendirmeye geçmeden önce değinmem gereken iki sorun daha var; bunlardan biri, Hintli aydınların postkolonyal söylemin dile getirilmesinde oynadığı rolle, diğeriyse bu söylemin diliyle ilgili.

Spivak bir röportajda şu yorumu yapmaktadır: "Hindistan'da üç-dünya açıklaması üzerine kafa yoran insanlar, farklı seviyelerdeki ulusların merkezinde düşünülmek yerine "Üçüncü Dünya" ülkesi olarak addedilmeleri nedeniyle küplere binmektedirler."[30] Herhangi bir Üçüncü

---

[28] Kwame A. Appiah, "Is the Post –in Postmodernism the Post– in Postcolonial?" *Critical Inquiry* 17 (Kış 1991), s. 336-357.

[29] Achille Mbembe, "Prosaics of Servitude and Authoritarian Civilities", *Public Culture* 5.1 (Sonbahar 1992), s. 123-145.

[30] Spivak, *The Post-Colonial Critic*, s. 91.

Dünya ülkesi olarak sınıflandırılmanın yol açtığı bu "küplere binme" hali Hintli aydınlara (Hindistan'da yaşayanlara) özgü değildir. Üçüncü Dünyalı olma bilincinin, eğer böyle bir bilinç varsa, müteessifliğindeki her Üçüncü Dünya ülkesi (ki ilk akla gelenler benim ülkem Türkiye ve üzerine çalıştığım Çin) için geçerlidir bu durum. Ayrıca, Hintli aydınların bu sınıflandırma karşısında "küplere binişinin", postkolonyal söylemde ortaya çıkan temalarla, özellikle de Üçüncü Dünya'nın bir kategori olduğunun reddiyle ilgisi olup olmadığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte yukarıda değindiğim gibi Hintli aydınlar postkolonyal eleştirinin dile getirilmesinde olduğu gibi kendilerini "postkolonyal aydın" olarak tanımlamada da başı çekmektedirler. Elbette bunda yanlış olan bir şey yoktur; tabii Hindistan tarihçiliğinin kendine özgü problemlerinden başka bir şey olmayan problemlerle "postkolonyal" olarak adlandırılan küresel durumun genel problemlerinin söylemde tam olarak birbirine karıştırılması ve Hindistan'daki aydınların çok küçük bir bölümünü temsil eden öznelliklerin (zira yukarıda üstü kapalı bahsettiğim gibi Hintli aydınlar arasında uyuşmazlık vardır) küresele iz düşürülmesi haricinde. Postkolonyal aydınların söyleminde ortaya çıkan genellemelerin pek çoğu Hindistan tarihçiliği açısından yeni gibi görülebilir ancak, daha geniş bir perspektiften bakıldığında yeni "keşifler" değildirler. *Maduniyet* tarihçilerinin tarih yazımlarında, Hindistan tarihindeki sınıflarla ilgili nitelendirmeleri, ulusun tartışmalı bir kategori olduğu hakkındaki görüşleri ve kapitalizm tarihinin, sadece homojenleşen sermayenin zaferini ilan edişi yönünden değil de, ona karşı hem ulusal hem de yerel seviyedeki direniş yönünden kavranması gerektiği konusundaki kararlılıkları (ki böylece kapitalizm oldukça kırılmaya uğramış ve heterojen sonuçlara sahipmiş gibi görünmektedir) nasıl ele alınırsa alınsın yine de bu tarihçilerin dünyayı tuzla buz eden kavramsal yenilikler getirmediği ortadadır; Said'in *Maduniyet Çalışmaları Seçkisi*'nin (s. 6) önsözünde belirttiği gibi bu yaklaşımlar özellikle tarihsel yazımda E. P. Thompson, Eric

Hobsbawm ve bir sürü benzeri sosyal tarihçinin etkisiyle 1970'lerden itibaren büyük ölçüde yaygınlık kazanmış olan eğilimlerin Hint tarihçiliğine uygulanışını temsil eder. Tüm bunların gösterdiği, Hintli tarihçilerin tarihsel düşüncenin tüm alanlarda geçirdiği dönüşümde pay sahibi olduğudur; Üçüncü Dünya duyarlılığının pek çok etmenden sadece birisi olduğu bu dönüşümler, marksizm hakkında yeni düşünüş biçimlerini, tarihe feminizmin girişini ve postyapısalcılığı da içermektedir. Aslına bakılırsa Üçüncü Dünya duyarlılığının sahnede kalmasını, kavramların anlamlarını bu kavramları tarihsel ve bağlamsal olarak nitelendirmesi gereken sosyal farklılıkları hiç düşünmeden küresel olarak genişleten Birinci Dünya düşünürlerinin ve tarihçilerinin kültürel emperyalizm eğilimine karşı çok önemli bir yere koyuyorum. Ancak bu belirsiz bir şekilde, özellikle de ulusal ve yerel deneyimlerle sınırlanmış olan, "postkolonyal" bir duyarlılığın şişirilmesini haklı çıkarmaz. Ve şu an (belki de *Maduniyet Çalışmaları* tarihçilerinin kendilerinin hiç de sorumlu olmadığı) böyle bir eğilim, Prakash gibi, bir cümlesinde Hint tarihçiliğinden dem vurup, ikincisinde yaptığı gözlemi küresele iz düşüren birinin postkolonyalliği sergileyişinde açıkça göze çarpmaktadır.

Bu gözlemler tek başına Hint kökenli postkolonyal aydınları hedef almamaktadır zira, bu hem genel olarak Hintli aydınlar açısından hem de genel olarak postkolonyal aydınlar açısından yanıltıcı olur; postkolonyalliğin çekiciliğine kapılanlar tek bir ulusal kökenle sınırlı değildir ve yukarıda işaret ettiğim problemler, heterojenlik, farklılık ve tarihsellik üzerinde ısrarla esas olarak, yerelin koşulu olarak işlem gören küresel güçlerin olabileceği reddedilerek, yerelden küresele genelleme yapma eğilimi arasındaki çelişkiden türeyen genel bir doğaya sahip problemlerdir. Gözlemlerimin işaret ettiği, Üçüncü Dünya aydınları arasında bu işleyişi mümkün kılacak bir şeylerin kendini yeni bir şekilde hissettiriyor olmasıdır. Başka bir örnek son yıllarda Çin aydınları arasında yaygın olan, sözümona Konfüçyüsçü canlanmada bulunabilir. Elbette bu aydınlar kendilerini "postkolonyal" olarak tanımlamazlar zira kalkış noktaları,

Çin'in de (kolonyalizmin olmasa da) Avro-Amerikan hegemonyasının cefasını çektiği geçmişteki günlerin hatırasını hasır altı etme çabalarının gösterdiği gibi, küresel kapitalizm içinde Çin toplumlarının yeni keşfedilen gücüdür. Onların durumunda bu çaba kapitalizmin değerlerine geçmişte kapitalist modernleşmeyle bağdaşmaz addedilen "Konfüçyüsçülüğün" eklemlenmesi halini almıştır; böylece Konfüçyüsçülük kapitalist gelişmede bir ilk devindiriciye çevrilmiştir ki bu durum da şimdilerde kapitalizmin krizine deva olacak Konfüçyüsçü bir ahlak arayışındaki Birinci Dünya ideologları arasında büyük bir sempati yaratmaktadır.[31] Kapitalizmin hegemonyacı ideolojisinin bir parçası olması konusundaki dayatışıyla "postkolonyallik"ten oldukça farklı olmasına rağmen, bu düşünce eski Üçüncü Dünya aydınlarının arasındaki başka bir grup tarafından "postkolonyallik" gibi kendini hegemonya karşıtı olarak ortaya koymaktadır. Ve belki Birinci Dünya akademyası içindeki Çinli aydınların, bu sadece onlarla sınırlı olmasa da, Konfüçyüsçü bu canlanmanın dile getirilmesinde başrolü oynaması bir tesadüf değildir.

Daha farklı ama buna koşut bir gözlem de yerleşimci kolonilerin soyundan gelen aydınların postkolonyalliği kullanış şekilleriyle ilintili olarak yapılabilir. Bu toplumlar geçmişte kendilerini Avro-Amerika ile özdeşleştirmekteyken, son yıllarda küresel durumda gerçekleşen değişimlerle birlikte, bu özdeşleştirme yerini yeni tip bölgesel eğilimlere bırakmıştır; bu, en açık şekilde kendini bir "Asya" toplumu olarak yeniden ortaya koymak isteyen Avustralya ve yeni Asya-Pasifik ekonomisinin bir parçası olmaya çabalayan Kanada örneklerinde görülmektedir. Yerleşimcilerin geçmişte kolonileşmenin farkında olmadıklarını ya da

---

[31] Örnek denemeler için bkz. Joseph P.L. Jiang, *Confucianism and Modernization: A Symposium* (Taipei: Freedom Council, 1987). Tu Wei-ming ve Yu Ying-shih gibi akademisyenler Konfüçyüsçülüğü canlandırma çabalarında başrolü oynamıştır; (özellikle Lee Kuan Yew idaresindeki) Singapur'un faşizme yakın rejimi fikrin en büyük destekleyicisidir.

Üçüncü Dünya ile tam bir özdeşleşmeden yoksun olduklarını (örneğin, ABD karşısında Kanada) söylemek nasıl hatalıysa, aynı yerleşimcilerin beyaz-olmayan göçmenlere ya da yerli nüfusa uyguladıkları ırkçı baskının ve dışlamanın hatıralarını silmek de yanıltıcı olur. Yukarıda yazdıklarımın ışığında, "postkolonyalliğin" bu toplumların hafızalarının silinmesine hizmet ettiği gözlerden kolay kolay kaçmamaktadır; bu toplumlar bir yandan geçmişe oranla daha açık bir şekilde kendilerini kolonyalizmin Üçüncü Dünyalı kurbanlarıyla özdeşleştirmişler, diğer yandan da otantiklik –ve hatta daha radikal biçimde toprak ve siyasi egemenlik– konusundaki yerci taleplere karşı gelmişlerdir.

Düşünülmesi gereken ikinci sorun postkolonyal söylemin diliyle ilgilidir. Postkolonyal eleştirmenlerin de teslim ettiği gibi bu dil Birinci Dünya post-yapısalcılığının dilidir ancak bu eleştirmenler bu dilin gizli imaları üzerinde pek fazla durmazlar. (Yukarıda alıntıladığım gibi) Prakash'ın "bu denemede tanımlanan tüm Üçüncü dünya seslerinin 'Batı'ya' yakın söylemlerle ve bu tarz söylemlerin içinde dile geldikleri" ifadesi problemi teslim etmektedir ama sanki iki yöne doğru gerçekleşen akışlar eşit şiddete sahipmiş gibi, bununla kanıtlanan tek şeyin "Doğu-Batı sınırlarının dikkatlice devam ettirilmesi ve korunmasının hiçbir zaman sınırlar boyunca ve sınırlara karşın akışlar durdurularak başarılamamış" olduğunu söyleyerek vardığı sonuçtaki imaları hasır altı etmeye devam etmiştir. Bu sadece akış, melezlik vs. gibi kabullerle eşitsizliklerin üstünün örtülmesi bakımından önem taşımaz. Zannediyorum daha da önemlisi, öbür türlü tüm kolonyalizm tarihini kapsayacak şekilde genişletilebilecek postkolonyalliğe zamansal bir yer bulma olanağı verir bize. Burada bir kez daha ama bu kez marksizm meselesiyle ilgili bir Çin karşılaştırması bizim için öğretici olabilir. Postkolonyal eleştirmenler Marksist oldukları konusunda ısrarcıdırlar ancak marksizmin evrenselci iddialarıyla tarihsel farkları yok sayan "ondokuzuncu yüzyıl mirasını" reddeden Marksistlerdir.[32] Bu,

---

[32] Prakash, "Postcolonial Criticism", s. 14-15.

Çinli devrimcilerin 1930'larda karşılaştığı ve işaret ettiği bir problemdir: Marksizm Çin koşullarına nasıl aktarılmalıdır? Yanıt marksizmin sadece ulusal anlamda değil, daha da önemlisi, yerel anlamda Çin'in günlük diline tercüme edilmesidir: yani köylülüğün diline. Sonuç, Mao Zedung Düşüncesi diye anılan düşüncede cisimleşmiş olan ve genelde "Marksizmin Çinlileştirilmesi" olarak adlandırılan durumdur.[33] Postkolonyal eleştirmenlerin benzer bir probleme yaklaşımında, tercüme (reddedildiği için) ulusal ya da (kabul gördüğü gibi) yerel günlük dile tercüme olmaktan çıkıp, marksizmin postyapısalcılığın dilinde "yapıbozuma" ve "merkezsizleştirilmeye" uğratılarak yeniden ifade edilişi şeklini alır. Diğer bir deyişle, Marksist dilin evrenselci iddialarını reddederek yola çıkan bir eleştiri, bu dilin yerel günlük dillere dağıtılmasıyla değil, evrenselci epistemolojik iddialara sahip başka bir Birinci Dünya diline dönüşle son bulur. Bu da en azından bizim postkolonyal eleştiriyi günümüz Birinci Dünyası'nda konumlandırmamızı sağlar.

Özellikle üstünde durduğum nokta bu değil. Postkolonyal eleştirmenler çalışmalarının "çoğunun Birinci Dünya akademisinde kaleme alınması nedeniyle, eleştirel bakışlarının Batı'da saygın bir yeri olan bilgi arkeolojisine yöneltildiğinin" farkındadır.[34] Ben de postkolonyal söylemin diline dikkat çekmek yerine postkolonyal aydınların "melezlik" ve "arayerdelik" uğraşlarını "yapıbozuma" uğratmayı amaçlıyorum. Postkolonyal eleştirideki melezlik tek biçimli olarak post*kolonyal* ile Birinci Dünya arasındaki melezliğe gönderme yapar; bildiğim kadarıyla hiçbir zaman bir post*kolonyal* aydınla bir diğeri arasında olana değil. Ancak melezlik ve arayerdelik ilk durumda da belli başlı amaçlara hizmet etmemektedir. Postkolonyal eleştiri gayet mantıklı bir şekilde kavramların ve öznelliklerin "üst-belirlenime" uğramış doğasına işaret ederken (ben de

---

[33] Problemle ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Mao Zedong and 'Chinese Marxism'", *Encyclopedia of Asian Philosophy* (Londra: Routledge).

[34] Prakash, "Postcolonial Criticism", s. 10.

postkolonyal öznenin üst –belirlenime uğradığından kesinlikle eminim ancak başka bir öznelliğe göre "daha fazla" üst-belirlenime uğrayıp uğramadığından o kadar emin değilim) melezliğin arz ettiği çelişkilerin çözümüne yön veren ideolojik ve kurumsal yapılardaki kısmi konumu uygun bir dille reddetmiştir.[35] Eğer postkolonyal söylemin dilini onun ideolojik yönünün rehberi olarak alacak olursak, bu durumda Birinci Dünya akademik kurumlarındaki aydınların konumları melezliğin arz ettiği çelişkilere yön veriyor gibi gözükmektedir. Postkolonyal aydınlar melezlik ve konumların birbirlerinin yerine konulabilirliği konusunda ne kadar ısrar ederlerse etsinler, tüm konumların güç

---

[35] Althusser, Mao Zedung düşüncesine özel bir gönderme yapan bu problemin farkındadır. Bkz. "Contradiction and Overdetermination", Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster (New York: Vintage Books, 1970), s. 87-128. [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki yay., 2002,] ideolojinin "kalıba sokulması" için bkz. "Ideology and Ideological State Apparatus", Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 127-186. Lata Mani "Multiple Mediations" adlı eserinde ideolojinin bağlamsal olarak biçimlenmesi hakkında (kişisel olarak) iyi bir açıklama sunmaktadır. İdeolojinin bağlamsal olarak biçimlenmesinde esas tehlike elbette ki problemin bir övgüye dönüşmesidir: Oyun oynamaya. Bu duruma hem Spivak'ın *The Post-Colonial Critic* boyunca süren "oyunculuğu" hem de James Clifford'un kültür ve etnografya sorunlarına yaklaşımı birer kanıt teşkil eder. Sonuncusuyla ilgili kısa bir örnek için Clifford'un pek çok çalışması arasından bkz. "Notes on Theory and Travel", *Travelling Theories Travelling Theorists*, s. 177-188. Benim buradaki itirazım ideolojik biçimlenmenin doğrudan bağlamının önemiyle (ve ima ettiği rollerin çeşitliliği ve yer değiştirebilirliğiyle) ilgili değil, yerele böyle bir vurguda, güç ilişkilerini ayırt etmemizi sağlayan ve daha güvenilir ve yönlü tutumlar ifade eden daha geniş bir bağlamın üstünün örtülmesiyle ilgilidir. Etnografyacı, yerliyle ne kadar yer değiştirmeyi denerse denesin, sonunda onun döneceği yer Birinci Dünya akademisi, yerlininki ise "vahşi" doğadır. "Postkolonyalliğin" problemi budur ve sadece söyleyiş estetiğine sığınmak için iktidar sosyolojisinden yola çıkan pek çok "postkolonyal eleştiri"de görülen eğilim buna en güzel kanıttır.

açısından birbirine denk olmadığının da ayrıca üstünde durmalıdırlar; Spivak'ı sorguya çeken Hintli aydınların da onu Hindistan'a geri getirecek "ilerlemenin kanatları"na gönderme yaparken kafalarında olan budur. Kanımca birinin öz dili karşısında melezliği savunmak, sadece ideolojik konumu değil farklı konumlardaki güç farklarını da gözlerden gizlemek demektir. Birinci Dünya kurumlarına konuşlanmış postkolonyal aydınlar sahip oldukları güç açısından sadece evine dönen "yerli" aydınlarla değil Birinci Dünyadaki komşularıyla da yüz yüze gelmektedirler. Benim Farmville'deki komşularım güç konumları açısından Columbia, Duke, Princeton ve UC-Santa Cruz'daki yüksek maaşlı ve oldukça saygın postkolonyal aydınlarla boy ölçüşemez; hatta onların pek çoğu, melezliğin ıstırabına katlanmak pahasına postkolonyal aydınlarla yer değiştirmeye can atabilir; zira bugün melezlik yanında gücü ve prestiji getirmektedir.[36]

"Postkolonyallik" diye yazmaktadır Appiah, "bir kötümserlik durumu halini almıştır",[37] ve postkolonyalliğin dışavurumu olduğu bir dünya durumu için kötümser olmayı gerektirecek çok şey vardır. Bununla birlikte, "postkolonyalizm"in mesajı bu değildir; kaldı ki o, Birleşik Devletler'in akademik kurumlarında böylesine saygınlık elde etmiş, böylesine kabul görmüştür. Bu söylem tüm dünyadaki postkolonyal söylemlerle aynı temaları paylaşırken, bugün için elimizde kalan tek görev kolonyalizmin ideolojik ve kültürel mirasını ortadan kaldırmakmış gibi, bu temaları kolonyalizmin bitişine alkış tutacak şekilde yeniden düzenler; bu da bakışlar geçmişe kilitlenip bugünle

---

[36] Tersine, güçlü kurumlarda yer almayış, sessizliğe yol açabilir. Bu Nicholas Thomas'ın postkolonyal eleştirinin, yerli halklar problemini unutuşuna getirdiği açıklamadır; bu halklar akademide var olsalar bile ancak marjinal halde var olurlar. Bkz. Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), s. 172.

[37] Appiah, "Is the Post –in Postmodernism the Post– in Postcolonial?", s. 353.

yüzleşmekten kaçınıldığı müddetçe ikna edici bir tutumdur. Söylemde şu anki küresel durum olarak ortaya konan, sadece Üçüncü Dünya kökenli Birinci Dünya aydınlarının öznelliklerinin ve epistemolojilerinin bir izdüşümüdür; bu da söylemin dünyayı bu aydınların kendi imgelerinde kurduğunu dile getirmenin başka bir yoludur: Bu söylem güçsüzlüğün değil yeni bulunmuş gücün dışavurumudur. Postkolonyal aydınlar Birinci Dünya Akademisi'ne, sadece aydınlık konusunda (gerçi eski temaları yeni şekillerde ifade etmekten gayrı pek bir şey yapmamaktadırlar ama) yeni bir çığır açmaları nedeniyle değil, eskiden marjinal ve yıkıcı addedilen düşünsel yönelimlerin yeni bir saygınlık kazanması nedeniyle "ulaşmışlardır". Belirtilmelidir ki postkolonyallik, günümüzde ön plana çıkan siyasal bölünme ve baskı problemlerinde ısrarla takılıp kalan daha dar bir sözcük dağarcığını tercih eden tutucu akademisyenler arasında bile taraftar toplamıştır.[38]

"Postkolonyallik" şimdiden etkili bir biçimde eleştirilmektedir. Eleştirmenler "postkolonyalliğin" tarihsellik ve farklılık üzerinde böylesine durmasına rağmen, kendini ortaya koyuş şeklinin kolonyalist düşünüşteki "tarihsellik dışı ve evrenselleştirici" eğilimlerin bir taklidi olduğunu belirtmektedirler.[39] "Eğer teori melezlik, senkretizm, çok boyutlu zaman ve benzerleri içinde tarihi merkezsizleştirmeyi vaat ediyorsa" diye yazmaktadır Anne McClinctock, "terimin *tekilliği,* küresel tarihin Avrupa zamanının tek rehberliği etrafında yeni bir merkeze oturtulmasına neden olmuştur. Kolonyalizm ortadan tam kayboldu derken geri dönmüştür."[40] Bunun da ötesinde şiddetli eşitsizliklerin daha önceki kolonyal biçimlerde ve neo-kolonyal yeni biçimlerinde yaşamaya devam ettiği bir dünya durumunda

---

[38] Shohat'ın CUNY deneyimleri hakkında verdiği örneğe bakınız. "Notes on the 'Post-Colonial,'" s. 99.

[39] *A.g.e.*

[40] Anne McClinctock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism,'" *Social Text* 31/32, s. 84-98. Diana Brydon'un yukarıda alıntı yaptığım ifadesini hatırlayın.

"'postkolonyalliğin' birleşik zamansallığı (*unified temporality*) başka bir zamanda yaşayan ve hâlâ biz gerçek postkolonyallerin gerisinde oyalanan, aynı anda farklı jeolojik zamanlara ait kolonyal bir öteki söylemini yeniden üretme tehlikesini doğurur."[41] "Birleşik zamansallığa" eşlik eden mekânsal homojenleştirme sadece birbirinden oldukça farklı sosyal ve siyasi durumlar arasında bir ayrım yapılamaması sonucunu doğurmaz "farklı melezlik şekilleri arasında ayrım yapmada başarısız olduğu" ölçüde "hegemonyanın kutsanmasıyla"[42] da sonuçlanabilir. Böyle bir ayrımdan ve bir bütünlük hissinden yoksun "postkolonyallik", O'Hanlon ve Washbrook'a göre ayrıca reddetmiş olduğu kolonyalist epistemolojiyi metodolojik olarak taklit edişte son bulur: "önerdiği çözümler –metodolojik bireycilik, sosyal alanların maddi alanlardan siyaset dışına çıkarılarak yalıtılması, uygulamada aşırı derecede ihtiyari görünen bir sosyal ilişkiler görüşü, programlı bir siyasetin reddedilmesi– bize radikal, yıkıcı ya da özgürlükçü gelmemektedir. Tam tersine tutucu ve içten içe otoriterdirler; kaldı ki İngiltere'nin emperyalist gücünün altın çağını yaşadığı zamanlarda daha açık bir dille ortaya atılmışlardı."[43] İroniktir ki "postkolonyalizm"in yapı ve bütünselliği tarih adına reddedişi, tarihselliğin kabul edilişiyle değil pek meşru olmayan bir şekilde yerel deneyimleri küresele yansıtarak gözden geçirilmemiş bir bütünlüğü yeniden ortaya getiren bir kendi kendine göndermeli "evrenselleştirici tarihselcilik" ile son bulur. Buradaki sorun belki de yapı, yani yokluğunda en başta farklı, heterojen ve yerel olanın belirlenmesinin imkânsızlaştığı bir yerel-ötesi ilişkiler ağı düşüncesi olmayan tarihselciliğin tamamıyla ilgili bir sorundur. (Hindistan'ın, Üçüncü Dünya'nın) "özselleştirilme" yöntemlerinin eleştirisinde Prakash bu

[41] Shohat, "Notes on the 'Post-Colonial,'" s. 104.

[42] *A.g.e.*, s. 110.

[43] Rosalind O'Hanlon ve David Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World", *Comparative Studies in Society and History* 34, s. 1 (Ocak 1992), s. 141-167.

kategorilerin "ilişkiler" yönünden kavranması gerektiğini önermiş ancak bu ilişkilerin neler olabileceği üzerine bir değerlendirmede bulunmamıştır. Üçüncü Dünya'nın "özcü" şekilde sabitlenmesine yönelik eleştiriler yeni değildir; Carl Pletsch'in "Üç Dünya" teorisi üzerine (hem de "postkolonyalliğin" yardımları olmaksızın yazılmış) çarpıcı eleştirisi on yıl önce yayınlanmış olup modernleşme "teorisi" içindeki ideolojik özselleştirme problemini açık bir dille ortaya koymaktadır.[44] İlişkiler, Prakash'ın koyduğu kavramsal bir "yenilik" de değildir. Pletsch'in kendisi küresel ilişkilerin, kalkınmayla ilgili problemleri (ve modernleşme teorisinin kavramsal temellerini) kavramada sahip olduğu öneme değinmiştir; ve söylemeye gerek yoktur ki modern küresel tarihi ilişkiler yönünden kavramak "dünya-sistemi analizi"nin asli tezidir.

Prakash'ın "post-temelci" "ilişkiler" kavrayışının "dünya-sistemi analizi"nden farkı, onun temel kategorileri ve onların başında gelen kapitalizmi reddedişinde yatmaktadır. Buradaki argümana denk düşmesinden dolayı O'Hanlon ve Washbrook'un bu konu hakkında söylediklerinden uzunca bir alıntı yapmaya değer:

> [Prakash'ın] tutumunda anlaşılması güç olan "kapitalist modernlik" kategorisinin onun için hangi yeri tuttuğudur. Eğer bu noktadaki stratejimizin onu marjinal maziler, çok yönlü ve heterojen kimlik yararına "reddetmemiz" olması gerekiyorsa, bunun anlamı kapitalist modernliğin, sadece bilişsel kategorilerinin ve değerlerinin kabulünün ona bir yer bulmamıza yeterli geldiği, onun potansiyel olarak işi bittikten sonra atılabilen bir kurgudan başka bir şey olmadığıdır. Gerçekten de Prakash, Marksist ve sosyal tarihçilerin bir siyasi ekonomi ve baskıcı aygıtsallıklar sistemi olarak kapitalizme olan ilgisini özellikle kötülemektedir. Ancak diğer zamanlarda Prakash bize tarihin gerçek görevinin "dünyanın çağdaş kapitalizmce homojenleştirilmesi"ne

---

[44] Carl Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975", *Comparative Studies in Society and History* 23, s. 4 (1981).

> tam anlamıyla karşı çıkmak olduğundan bahsetmektedir. Eğer durum buysa ve modern kapitalizmin kendini küresel olarak genişletmesinin kavranabilecek bir mantığı varsa, Prakash'ın önerisinden yola çıkarak, esas görev olan, bu mantığı anlama görevini nasıl ele alacağız?[45]

Prakash eleştirmenlerine cevap verirken bu pasajda ortaya atılan meseleler konusunda yan çizmektedir (bu arada kapitalizme merkezî bir rol vermeyi kabul etmeye yanaşmaya da başlamaktadır) zira bu meseleleri teslim etmek, onun "post-temelci" tarihini savunulamaz hale getirir.[46] "Postkolonyalist"in metaanlatılardan çıkan bütünselliği reddinin siyasi sonuçları Fernando Coronil'in onun egemen metaanlatıları reddinin egemen dünya görüşlerine destek sağlayan ayrık minör-anlatılar ürettiği gözleminde açığa vurulmuştur; belirlenimciliklere tepki gösterirken serbest akışa sahip olaylar sunmaktadır; kimliği yapısal kategorilerde sabitlemeyi reddederken, farklılık aracılığıyla kimliği özselleştirmektedir; yapılardaki ve kurumlardaki güç konuşlanmasına direnirken, onu topluma yayarak nihayetinde eritmektedir."[47] O'Hanlon ve Washbrook'un dediği gibi, ayrıca "maduniyet eleştirmenlerinin kendilerince tanımlanmış azınlık halleri", "başkalarından sürekli talep ettikleri gibi otoriter sesler olarak kendi ortaya çıkış koşullarını –o koşullar ki maddi ve sınıfsal ilişkilere başvurulmadan tarif edilebilmeleri çok güçtür– tarihselleştirmeyi şimdi kendilerinin yerine getirmesi"[48] zorunluluğundan onları kurtarmaktadır.

Son olarak, Üçüncü Dünya'nın postkolonyal reddi, kapitalizmin ve kapitalizmin modern dünyayı şekillendirişinin "temel kategoriler olarak" reddiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. "Özcülük" bir kez daha yapay bir hedef gibi

---

[45] O'Hanlon ve Washbrook, "After Orientalism", s. 147.

[46] Spivak, "Postcolonial Criticism", s. 13-14.

[47] Fernando Coronil, "Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power", *Public Culture* 5:1 (Sonbahar 1992), s. 89-108.

[48] O'Hanlon ve Washbrook, "After Orientalism", s. 165-166.

ortaya konarak dikkatler, dünya-sistemi yaklaşımlarında da görüldüğü gibi özcü değil ilişkisel olan radikal Üçüncü Dünya kavramlaştırmalarından saptırılmıştır. Dünya-sistemi yaklaşımları, Üçüncü Dünya'yı kapitalist dünya düzenindeki yapısal bir konum olarak alır; bu konum değişen yapısal ilişkilere göre değişir; yoksa Prakash'ın anladığı gibi tarihsellik dışı alınarak "sabitlenmemiştir". Aslına bakılırsa, dünya-sistemi analizi Üçüncü Dünya'yı konumlandırmasında modernleşmeyi temel alan bir analiz kadar söylemseldir; ancak yukarıda ileri sürdüğüm gibi "postkolonyal" analiz de öyledir. O halde sorun çekişen söylemlerin küresel ilişkilerdeki tarihsel değişimlerin ve işaret ettikleri muhalif pratiklerin hesabını verme yetenekleri sorununa döner. Aşağıda bunlardan ilki üzerinde yine duracağım. "Postkolonyallik" mantığının izin verdiği ölçüde yerel mücadelelerin ötesinde pek az muhalif pratik görür ve bunlar da yapıya ve bütünlüğe başvurmadan bir yöne sahip değildirler. Tüm çelişkilerine rağmen, diye yazmaktadır Shohat, "'Üçüncü Dünya,' mücadelelerin yapısal ortaklıklarını akla getirmesi yönünden yararlıdır. 'Üçüncü Dünya' çağrısı, neo-kolonyalizmin ve içteki ırkçılığın ortak tarihinin, farklı halklar arasında kurulacak ittifaklar için yeterli bir ortak zemin oluşturduğuna dair bir inancı gerektirir. Eğer böylesine ortaklıklar olduğuna inanılmıyor ve bunlar tasavvur edilmiyorsa o zaman gerçekten de 'Üçüncü Dünya' terimi çöpe atılmalıdır."[49]

Kapitalizme 'temel' bir statü verilmesinin kabul edilmeyişi ayrıca postkolonyalist argümanın önemli ideolojik sonuçlar doğuran kültürelci bir yanını da göstermektedir. Bu Avrupamerkezcilik meselesini içermektedir. Avrupa gücünün temeli ve onun küreye yayılmasının itici gücü olan kapitalizm olmadan Avrupamerkezciliğin (Çin ve Hint etnomerkezciliklerinden en fasa fiso kabile tekbenciliğine kadar) herhangi bir etnomerkezcilikten farkı kalmaz. Kültürel ve ideolojik bir problem olarak Avrupamerkezciliğe onu devin-

[49] Shohat, "Notes on the 'Post-Colonial,'" s. 111.

diren ve hegemonyacı ikna gücüyle donatan güç ilişkilerini bulanık kılacak bir şekilde odaklanma, diğer etnomerkezciliklerin bölgeselciliklerinden ve yerelciliklerinden farklı olarak neden bu özel etnomerkezciliğin modern küresel tarihi ve kendini büyük evrensel amaç ve bu tarihin sonu olarak tanımlayabildiğini açıklayamaz. Sanki birbirleriyle pek az ilişkileri varmış gibi kültürün maddi ilişkiler üstündeki örtüsünü kaldıran böylesine bir odaklanma, eleştiri oklarını kapitalizmden Avrupamerkezci ideolojiye yöneltir ki, bu hareket kendi ideolojik sınırlılığını gizlemesine yardım ederken ironik olarak kapitalist ilişkilerin modern kisvesi altındaki eşitsizlik, sömürü ve baskıya destek çıkar. Aşağıda kapitalizmin Avrupamerkezcilikten bu şekilde ayrılmasına (Küresel Kapitalizm altında sermayenin topraksızlaştırılmasına) olanak tanıyan günümüzdeki kapitalizm koşullarına daha fazla değineceğim. Burada postkolonyalist argümanın geçmişe de –ürünü olduğu– Küresel Kapitalizm ideolojisinin özelliği olan, iktidar ve kültür arasındaki ilişki konusundaki aynı anlam bulanıklığıyla yaklaştığını belirtmem yeterli olacak.

"Postkolonyalizm" eleştirileri zaman zaman hararetli olsa da bu, eleştirileri yapanların "postkolonyalizm"e hiçbir değer atfetmediği anlamına gelmez; gerçekten de, Coronil, McClinctock ve Shohat gibi eleştirmenler "postkolonyalizm" ve postkolonyal aydınlarca ortaya atılan meselelerin değerini açıkça kabul etmektedirler. Aslına bakılırsa "postkolonyalizm"in dünyayı kavramlaştırma konusunda şu an içinde bulunulan krizi ifade ettiğini yadsıyan yoktur. Bu kriz doğrusal ilerleme ideolojisine has bir kriz değil, dünyayı "Üçüncü Dünya" ve "ulus-devlet" gibi kavramlarla ilişkili olarak anlama üslubunda var olan bir krizdir. Ayrıca sosyalist devletlerin ortadan kayboluşu ve Üçüncü Dünya toplumları olarak adlandırılan toplumlar arasında ekonomik ve siyasi olarak önemli farkların ve ulusal ve bölgesel sınırlar boyunca diasporik nüfus geçişlerinin ortaya çıkışıyla bulanıklaşan küresel durum nedeniyle, küreselin yerel parçalara ayrılışının tarihsel ve siyasi bilinçte en önde belirişi de inkâr edilmemektedir. Bunun da

ötesinde ulusal, kültürel, sınıfsal, cinsel ve etnik sınırların aşılması, vaat ettiği gerçek kozmopolitlikle kendisine duyulacak bir sempatiyi de hak etmektedir.

Eski metaanlatıların parçalanması, Birinci Dünya akademisi kurumları içinde yer alanlara (eski kafalı tutucular hariç) daha demokratik, çokkültürlü ve kozmopolit epistemolojiler vaadedişi nedeniyle iyi bir şey olarak gözükmektedir. Bununla birlikte, bu parçalanma, akademi dışındaki dünyada gerçekleşen kanlı etnik çatışmalarda, sınıflar ve cinsiyetler arasında devam eden eşitsizliği ve karşıt olasılıkların yokluğunu göstermektedir; bu olasılıklar tutarlılıktan yoksun bırakılmış, farklılığın, parçalılığın ve benzerlerinin fetişleştirilmesiyle geçmişe oranla çok daha zayıf hale getirilmiştir.

Aradaki bu gediğin işaret ettiği çıkmaz, ideolojik metaanlatıların gerçekte var olan iktidarla birbirine karıştırılması nedeniyle daha da içinden çıkılmaz duruma gelmiştir; bir alandaki parçalanma diğerindekiyle karıştırılmış, ideolojik parçalanmanın iktidarın çözülmesini değil de onun daha da artarak belli bir yerde toplanmasını temsil edebileceği ihtimali göz ardı edilmiştir. Parçalanma ve yerellikle yüzleşirken bir yapı ve bütünlük mantığına sahip olmak, bu ihtimali hesaba katmak zorunludur; bunun alternatifi hegemonyayı sorgularken onun sağlamlaşmasına suç ortaklığı etmek olabilir. "Postkolonyallik" değişen küresel duruma kendini alıştırma çabasını temsil eder, ancak aynı nedenden ötürü bu çıkmaza bir örnek de teşkil etmektedir. Eleştirmenler üstü kapalı olarak onun dünyanın kapitalist dönüşümünde ortaya çıkan yeni bir durumla olan olası ilişkisine değinmiş, ama bu ilişkiyi uzun uzadıya incelememişlerdir. Ben bu ilişkiyi daha yakından mercek altına almak istiyorum.

KÜRESEL KAPİTALİZM VE POSTKOLONYALLİĞİN DURUMU

Diğerlerinin yanı sıra, David Harvey ve Fredric Jameson, postmodernizm ile Geç Kapitalizm, Esnek Üretim ya da

Birikim, Örgütsüzleşen Kapitalizm ya da Küresel Kapitalizm gibi çeşitli adlarla tarif edilen kapitalizmin gelişiminin yeni evresi arasında bir ilişki sezmektedirler.[50] Bu noktada postmodernizmin torunu olarak postkolonyalizmin de kapitalizmin bu evresine ait "mantığın", bu kez Üçüncü Dünya yerelinde, bir dışavurumu olduğunu ileri süreceğim.

Yeni Küresel Kapitalizm'in (ben bu terimi tercih etmekteyim) yapısının temelinde yatan şeylerden ilki Frobel ve diğerlerinin tanımlamış oldukları gibi "yeni uluslararası iş bölümü"dür: Diğer bir deyişle, taşeronluk yoluyla (aynı mal için bile) üretim sürecinin küreselleştiği bir durum olan üretimin ulusötesileşmesi.[51] Üretimde uluslararası işbölümü tamamıyla yeni olmayabilir; ancak yeni teknolojiler üretimin kapladığı alanla birlikte hızını da benzeri

---

[50] David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989) [*Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran, Metis Yay., 1997,] ve Frederick Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146 (Temmuz/Ağustos 1984).

[51] F. Frobel, J. Heinrichs ve O. Kreye, *The New International Division of Labor* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980). "Örgütsüzleşmiş Kapitalizm"in geldiği yer Claus Offe, *Disorganized Capitalism* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1985). "Küresel Kapitalizm" teriminin kullanıldığı yer ise Robert J.S. Ross ve Kent C. Trachte, *Global Capitalism: The New Leviathan* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1990). Konuyla ilgili göze çarpan diğer kitaplar şunlardır: Küresel Kapitalizmin Üçüncü Dünya için geldiği anlamları ayrıntılarıyla açıklayan Leslie Sklair, *Sociology of the Global System* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991); ve özellikle Birleşik Devletler'in yeni başkanlığı konusunda aşağıda söylediklerimin ışığında Robert Reich, *The Work of Nations* (New York: Alfred A. Knopf, 1991). Reich'ın kitabı onun *The Harvard Business Review*'daki denemelerini içermektedir ve (var olan bağlamda) "Biz Kimiz" ya da "Onlar Kim" gibi fikir verici başlıklardan oluşmaktadır. "Taşeronlaştırma" için bkz. Gary Gereffi, "Global Sourcing and Regional Divisions of Labor in the Pasific Rim", (ed.) Arif Dirlik, *What Is in a Rim? Critical Perspectives on the Asia Pasific Idea* (Boulder, CO: Westview Press).

görülmemiş seviyede büyütmüştür. Aynı teknolojiler sermayeye ve üretime devingenlik bahşetmiştir ve bu nedenle üretimin yapıldığı yer, emek karşısında sermayenin yararı azami biçimde gözetilecek ve siyasal ve sosyal müdahalelerden kaçınılacak şekilde sürekli değişmektedir (bu nedenle üretim, esnek üretimdir). Bu nedenlerden dolayı kapitalizm çözümlemecileri, Küresel Kapitalizmde daha önceki benzer pratiklere oranla niteliksel bir farklılık –ve yeni bir kapitalizm evresi– sezmektedirler.

İkincisi, kapitalizmin ulusal olarak "merkezsizleşmesidir." Diğer bir deyişle, küresel kapitalizmin merkezi olan herhangi bir bölge ya da ulus saptamak giderek güçleşmektedir. (Güçlü mevkilere konuşlanmış) bazı çözümlemeciler, üretimde ortaya çıkan örgütlenmeyle ulus-devletlerin henüz belirmediği ilk modern devirde kurulan kuzey Avrupa'daki "Hansa Birliği"[52] arasında benzerlik kurmaktadırlar (ki içlerinden biri bu örgütlenme şeklini "yüksek teknolojiyle donatılmış Hansa Birliği" olarak tarif etmektedir); diğer bir deyişle, onu, birbirleriyle olan bağı kendi art bölgeleriyle olandan çok daha güçlü olanı, kentsel oluşumların oluşturduğu, kesin olarak tanımlanabilecek bir merkezi olmayan bir ağa benzetmektedirler.[53]

Üçüncü olarak, bu ağı bir arada tutan araç, ulusal pazarları ele geçirerek ekonomik faaliyeti yöneten ulusötesi şirketleşmedir; bu araç sadece sermayenin, malların ve üretimin yayılmasına edilgin bir şekilde hizmet etmekle kalmaz, bu yayılmayı ve onun yönünü etkin biçimde belirler. Diğer bir deyişle Hansa Birliği benzetmesi merkezsizleştirmeyi akla getirmekteyken üretim ağırlıklı olarak bu şirketleşmenin art cephesinde yoğunlaşmıştır. Yeni ekonomik düzenin açık dilli bir sözcüsü, şirketleşmenin ve pazarın üretime karar verme oranlarının yaklaşık olarak

---

[52] *Hansa Birliği (Hanseatic League)* ortaçağda Almanya'da bazı kentler arasında kurulan ekonomi birliğidir. [—*çev. notu.*]

[53] Ricardo Petrella, "World City-States of the Future", *New Perspectives Quarterly* (Sonbahar 1991), s. 59-64. Ayrıca bkz. "A New Hanseatic League?" *The New York Times*, 23 Şubat 1992, s. E3.

sırasıyla %70'e %30 oranında olduğunu ileri sürmektedir.[54] İktidarın, tanımları gereği örgütlülükte ve/veya bağlılıkta uluslara üstünlük kuran ulusötesi şirketlere saplanıp kalması nedeniyle ulus-devletin ekonomiyi içeriden denetleme gücü daralmakta ve ekonomik düzenin küresel olarak denetlenmesi (ve savunulması) esas hale gelmektedir. Bu durum, sadece küresel örgütlenmelerde görülen artışta değil ekonominin işleyişine tutarlılık kazandırma amacıyla ulus-dışı bölgesel örgütlenmelere gitme çabalarında da açığa vurulmaktadır.[55]

Dördüncü olarak, üretimin ulusötesileşmesi (kapitalizm tarihinde) benzeri görülmemiş bir küresel birleşme ile birlikte, aynı anda benzeri görülmemiş bir parçalanmanın da kökenini oluşturur. Yerkürenin ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan homojenleşmesi öylesine boyutlara varmıştır ki, Marx on dokuzuncu yüzyıl ile ilgili erken tahminlerinde sonunda haklı çıkmış görünmektedir. Bununla beraber paralel bir parçalanma süreci devam etmektedir; küresel alanda kapitalizmin merkezi kaybolmakta, yerel alanda ise üretim işlemi parçalanarak mahalli bölgelere ve yörelere dağılmaktadır. (Gerçekleşmiş durumda olan ya da çok ciddi örgütsel faaliyetin yürütülmesine kaynaklık eden) Avrupa Ekonomik Birliği, Pasifik Havzası Ekonomik

---

[54] Kenichi Ohmae, "Beyond Friction to Fact: The Borderless Economy", *New Perspectives Quarterly* (İlkbahar 1990), s. 20-21.

[55] Burada ulusötesi şirketlere vurgu yapılırken, bu şirketlerin işlerlik kazanmasının Dünya Bankası ve IMF gibi devlet idaresindeki örgütlerden küresel "sivil toplum" örgütleri olarak tanımlanabilecek hükümet dışı kuruluşlardan meslek birliklerine kadar, her türlü ulusötesi örgütçe olanaklı kılınmış olduğunun belirtilmesi yararlı olacaktır. Iktidar merkezsizleşmiş ve dağılmış gibi gözükmesine rağmen Birinci Dünya'nın kodamanları zenginliği uçsuz bucaksız olarak kendilerinde toplamaları ve bahsedilen örgütler üzerinde sahip oldukları etki sayesinde kendi toplumlarıyla aralarında olan uzaklığı (özellikle sosyal ve kamusal sorumluluk açısından) gittikçe daha da fazla artırarak dünyaya egemen olmaya devam etmektedir. Bundan dolayı, bu örgütlere dikkat edilmelidir.

Birliği ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Bölgesi (NAFTA) gibi uluslar-üstü bölgesel örgütlenmeler bu parçalanmayı küresel seviyede açığa vururken, aynı ulusa ait yöreler kendilerini ulusötesi sermayenin rotasına koymak için birbirleriyle yaptıkları yarışta bu parçalanmayı en temel yerel seviyede temsil etmektedirler. Ulusların bu parçalanmayı kontrol altına almak için tarihsel olarak gayret gösterdikleri ileri sürülebilir; ancak, dışarıdan (ulusötesi örgütlenmeden) ve içeriden (mahalli ekonomik bölgeler ve yörelerden) gelen saldırılar karşısında bu parçalanmanın nasıl kontrol altına alınabileceği bir netlik kazanmış durumda değildir.[56]

Sermayenin ulusötesileşmesinin getirdiği beşinci (muhtemelen en önemli) sonuç, kapitalist üretim tarzının kapitalizm tarihinde belki de ilk kez Avrupa'daki tarihsel olarak özgül kökenlerinden sıyrılmış biçimde, gerçekten küresel bir soyutlukla ortaya çıkmasıdır. Diğer bir deyişle, kapitalizm anlatısı artık bir Avrupa tarihi anlatısı değildir; bu nedenle tarihte ilk kez, Avrupalı-olmayan toplumlar, kapitalizm tarihiyle ilgili kendi söz haklarını kullanmaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak ekonomik parçalanmaya denk düşen kültürel parçalanmadır, ya da olumlu dış görünüşüyle "çokkültürcülüktür." Son on yılı aşkın süredir Doğu Asya toplumlarına ait olduğu söylenen Konfüçyüsçü değerleri, kapitalizmle bağdaştırma gayretleri belki de bu kültürel durumla ilgili verilebilecek en dramatik örnektir, ki bu (Avrupa ve Doğu Asya'da) uzun süre devam eden Konfüçyüsçülüğün kapitalizme bir engel teşkil ettiği inancının tersine çevrilişidir. Zannediyorum ki, Avrupamerkezciliğin görünürdeki sona erişinin bir yanılsamadan ibaret olduğu iddia edilebilir, zira kapitalist kültür, şekillenirken Avrupamerkezciliği tam da anlatısının bünyesi içinde barındırmaktadır, bu da Avrupa'nın ve Birleşik Devletler'in kapitalist dünya ekonomisi üzerindeki egemenliklerini

---

[56] Bu fenomene yukarıda adı geçen pek çok çalışmada değinilmiştir; bkz. dipnot 47.

kaybettikleri bir sırada bile, Avrupa ve Amerikan değerlerinin egemenliklerini kültürel olarak nasıl sürdürebildiğini açıklamaktadır. Doğu Asya Konfüçyüsçü canlanması gibi bir şeyi makul kılanın, onun Avro-Amerikan kökenli değerlere alternatif değerler ileri sürmesi değil de, kapitalist anlatının içine yerli kültürü katışı olduğu belirtilmelidir. Bunu söyledikten sonra yine de, dünya kültürü sorununun kapitalizmin daha önceki evrelerine oranla daha karmaşık bir hale geldiğini de tekrarlamak gerekmektedir.

Mekânın parçalanması ve bunun Avrupamerkezcilikle ilgili sonuçları, kapitalizmin zamansallığında bir parçalanmayı da ayrıca beraberinde getirmektedir: Diğer bir deyişle, Avrupamerkezciliğe meydan okumak, geleceği Avro-Amerikan siyasi ve sosyal modellerinden farklı biçimlerde tasavvur edebilmenin mümkün olduğu anlamına gelir. Burada bir kez daha gerçekliği yanılsamadan ayırt etmek güçtür, ancak durumun karmaşıklığı inkâr edilemez.

Son olarak, üretimin ulusötesileşmesi eski Birinci, İkinci, Üçüncü Dünya ayrımlarını şüpheli hale getirmiştir. Tüm uygulanabilir amaçlar açısından İkinci Dünya geçmişe aittir. Ancak yeni küresel biçimlenme nedeniyle Birinci ve Üçüncü Dünya arasındaki ayrım da kuşku götürür durumdadır. Geçmişte Üçüncü Dünya'nın parçası olanlar bugün ulusötesi sermayenin rotasında yer almaktadırlar ve dünya ekonomisinin "gelişmiş" dilimine aittirler. Aynı şekilde, Birinci Dünya'nın parçası olup da yeni küresel ekonomi tarafından kenara itilmiş olanların yaşam biçimleri eskiden Üçüncü Dünya'ya has olduğu söylenen yaşam biçimlerinden güçlükle ayırt edilebilir. Kuzey-Güney ayrımının eski üç dünya ayrımının yerini kademeli olarak alıyor olması belki de tesadüfi değildir; tabii Kuzey ve Güneyin sadece somut coğrafi mevkilere gönderme yapmayıp metaforik göndermelerde de bulunduğu hatırlandığı sürece: Kuzey, ulusötesi sermayenin geçtiği yolları ifade etmektedir, Güney ise bulundukları ("postkolonyalliğin" içeri daldığı!) konumdan bağımsız olarak kenara itilmiş dünya nüfuslarını.

Küresel Sermaye ideologları bu durumu "Küresel Bölgeselcilik" ya da "Küresel Yerelcilik" olarak tanımlamaktadırlar tabii bununla birlikte "Küresel Yerelcilik"in yüzde 70 oranında küresel ve yüzde 30 oranında da yerel olduğunu ekleyerek.[57] Ayrıca sermayeye radikal şekilde ekolojik bir slogan yakıştırmışlardır, "Küresel düşün, yerel hareket et."[58]

Küresel Kapitalizm'in yarattığı durum son yirmi-otuz yıldır ama özellikle de seksenlerden bu yana su üstüne çıkmaya başlayan belli başlı olayları açıklamaya yardım eder: Bu olaylar insanların (ve böylece kültürlerin) küresel hareketleri, (toplumlarla birlikte sosyal kategoriler arasında da) sınırların zayıflaması, toplumların içinde bir zamanlar kolonyal farklılıklarla ilişkilendirilen eşitsizliklerin ve ihtilafların tekrarlanması, toplumların içinde ve toplumlar boyunca eş zamanlı olarak homojenleşme ve parçalanma, küreselin ve yerelin birbirlerinin içine nüfuz etmesi ve "üç dünya" ve ulus-devletler yönünden tasavvur edilen bir dünyanın çözülmesidir. Bu olayların bir kısmı toplumların içinde ve toplumlar boyunca olan farklılıkların dengelenmesiyle birlikte buralardaki demokratikleşmeye de katkıda bulunmuştur. İşin ironik tarafı bu dünya durumunu yönetenlerin gücün kendi (ve kendi örgütlenmelerinin) ellerinde toplandığını teslim ediyor olmasıdır; ayrıca yereli küresele uydurmak, farklı kültürleri, sırf onları işlemez hale getirmek ve üretimin ve tüketimin gereklilikleriyle uyum içinde yeniden kurmak için sermayenin dünyasından içeri almak ve hatta sermayenin işlemlerine karşı daha fazla duyarlı olan üreticiler ve tüketiciler yaratmak için, öznellikleri ulusal sınırlar boyunca yeniden inşa etmek gibi amaçlarla halkları, sınırları ve kültürleri kendi çıkarlarına alet ettiklerini de. Duyarlı olmayanların ya da

---

[57] Ohmae, *a.g.e.* Ayrıca bkz. James Gardner, "Global Regionalism", *New Perspectives Quarterly* (Kış 1992), s. 58-59.

[58] "The Logic of Global Business: An Interview with ABB's Percy Barnevik", *The Harvard Business Review* (Mart-Nisan 1991), s. 90-105.

bu işlemler için asli olmayacak kadar "berbat bir halde olanların" kolonileştirilmesine gerek yoktur; onlar kolayca kenara itilirler. "Esnek üretimin" olanaklı kıldığı şey, artık emek karşısında ne içeride ne de dışarıda (kolonilerde) açık baskıdan yararlanma zorunluluğunun olmayışıdır; sermayenin ihtiyaçlarına (ya da taleplerine) duyarlı olmayan ya da "yeterli" bir yanıt vermekten uzak olan halklar ya da yerler kendilerini anında onun rotasının dışında bulmaktadır. Ve artık buna ikna olmuş şekilde "bu onların kendi hataları" diyebilmek kolonyalizmin ve modernleşme teorisinin altın çağını yaşadığı yıllarda olduğundan bile daha kolaydır.

Şimdi Shohat'ın denememin başında yer alan sorusuna, "'Postkolonyal' tam olarak ne zaman başladı?", dönecek ve onun ortaya atılış niyetiyle bağdaşacak biçimde bu soruya daha az şakayla karışık bir yanıt verecek olursam, yanıtım: "Küresel Kapitalizm'in ortaya çıkışıyla"dır. Bu yanıtla ima edilen bu ikisinin ortaya çıkış zamanlarının kesinkes çakıştığı değil, birinin diğerinin koşulu oluşudur.

Harvey ve Jameson'ın postmodernizm ile kapitalizmin içindeki gelişmeler arasında tespit ettiği ilişkinin, postkolonyalizme de uyarlanmasından başka bir şey olmayan bu sonuçta dikkate değer pek az şey vardır. Postkolonyalizm, postmodernizmin bir torunuysa, kapitalizmin içinde gerçekleşen bu gelişmeler doğrudan ya da dolaylı bir şekilde postkolonyalizmi anlamayla da ilintilidir. Postkolonyal eleştirmenler postmodernist, postyapısalcı düşünceye çok şey borçlu olduklarını seve seve itiraf etmektedirler; aslına bakılırsa onların en yaratıcı katkılarının, Üçüncü Dünya incelemelerindeki eski problemleri postyapısalcılığın diliyle yeniden ifade edişleri olduğu söylenebilir. Bu nedenle burada dikkat çekici olan, benim vardığım sonuç değil postkolonyal aydınların çalışmalarında, "postkolonyalizm" ve Küresel Kapitalizm arasındaki ilişki üzerine bir düşünceye yer verilmemesinin gerekli oluşudur; bu tek kelimeyle dikkat çekicidir zira, sadece kültürel/epistemolojik değil sosyal ve siyasi dönüşümlerle de ilintili olan bu ilişkinin, Küresel Kapitalizm ile postmodernizm arasındaki herhan-

gi bir ilişkiye oranla daha az soyut ve daha doğrudan bir ilişki olduğu iddia edilebilir.

"Postkolonyallik" samimi bir ihtiyaca verilen bir yanıtı temsil etmektedir: Eski kategorilerin dünyayı açıklamada yetersiz kalışlarının yarattığı krizin üstesinden gelme ihtiyacına. İki asırlık düşünüşün temelini oluşturan ilerleme metaanlatısı öncelikle Avrupa'da ve daha sonra Avrupa'nın genişlemesiyle, küresel olarak derin bir krizin içinde bulunmaktadır. Bu durumu yaratan ilerleme konusundaki inancın kaybolması ya da bunun gerçekten parçalayıcı etkilere sahip oluşu değil, ama daha da vahim şekilde özellikle son on yılı aşkın bir süredir zaman hissimizin karmakarışık bir hale gelmiş olmasıdır; bu durum: Muhafazakarlar "devrimci" olmaya başlarken ("Reagan Devrimi") devrimcilerin önce muhafazakarlara ve daha sonra (Sovyetler Birliği ve Çin gibi eski sosyalist ülkelerde olduğu gibi) gericilere dönüşmesiyle; Aydınlanma düşüncesi nedeniyle uzun süre hiçbir değer addedilmeyen dinsel milenyumculukların siyaset sahnesine, bazen Birleşik Devletler örneğinde olduğu gibi yüksek-teknoloji devrimleriyle ittifak içinde, geri dönmesiyle; ve faşizmin, Komünist rejimlerin küllerinden, yeniden doğuşuyla ortaya çıkmıştır. "İlerleme" krizi, daha çok burjuva değil de Marksist dış görünüşü içinde canlanırken bir modernleşme krizini beraberinde getirmiş ve dünyanın modernleşmeciler ve radikaller tarafından II. Dünya Savaşı sonrasındaki yıllarda benzer şekilde anlaşılmış yapısını ("Üç Dünya") şüpheye itmiştir. Gerçekten de (burjuva ya da Marksist) sosyal teorinin içine coğrafi ve yapısal olarak sabitlenmiş bir Üç Dünya düşüncesi artık savunulabilir değildir; zira ilerleme ideolojisinin zamansal olarak altüst olurken, yerküre de mekânsal olarak karmakarışık bir hale gelmeye başlamıştır: Birinci Dünya'da Üçüncü Dünyaların ve Üçüncü Dünya'da Birinci Dünyaların ortaya çıkışıyla; Ben'i bir tarafta, Öteki'yi diğer tarafta konuşlandıran halk diasporaları ve sonucunda hudutların ve sınırların karışmasıyla; ve aynı anda hem homojenleştirici hem de heterojenleştirici etkiye sahip, bazı grupları, kendi "art bölgelerinin" kültürlerine yabancılaşmış olsalar

da, konumlarından bağımsız olarak ortak küresel kültürü paylaşmaya iten ve diğerlerini uzun süre geçmişin artıkları olduğu düşünülen kültürel miraslara geri döndüren kültür akışlarıyla. İki tarafın da sığındığı kültürel limanlar modernliğin köklerine olduğu kadar birbirlerine de uzaktırlar –her iki taraftakiler de aynı TV şovlarını izliyor olsalar da.

Siyasi olarak bu krizde en çok yara alanlar İkinci ve Üçüncü Dünyalardır. Lafı sakınmadan söyleyecek olursak, İkinci Dünya, sosyalist devletlerin dünyası, zaten "tarih" olmuş durumdadır. (Postkolonyalliğin doğrudan konusu olan) Üçüncü Dünya'ya olanlar ise aynı şekilde belirgin olmasa da daha az önemli değildir. Bu noktada doksanların başında gerçekleşen küresel ölçekteki iki büyük krizin, Irak'ın Kuveyt'i işgalinden ve Somali'de devam etmekte olan durumdan kaynaklanan krizler olduğunu belirtebiliriz. Körfez Krizi'nde bir Üçüncü Dünya ülkesi (sosyal ve siyasi olarak gerici ancak ekonomik açıdan ondan daha güçlü bir) komşusu önünde emperyalist suçlu olarak belirmiş ve onun Birinci, İkinci, Üçüncü Dünyaların, şimdi bir haklılık paradigmasına dönüşen emperyal bir güçle yönetilen, birleşik orduları tarafından geri püskürtülmesi gerekmişti. Somali'nin "işgali" (bu kelimeyi bir TV bülteninden ödünç aldım) ise daha da çarpıcıdır: Körfez Krizi'nde nasıl bir "Üçüncü" Dünya ülkesinin bir diğerinden kurtarılması gerekmişse, Somali örneğinde de bir Üçüncü Dünya ülkesinin kendisinden kurtarılması durumuyla karşı karşıyayız. Sadece yirmi yıl önce radikallerce gelecek için bir umut olarak görülen Üçüncü Dünya'nın şimdi kendisinden kurtarılması gerekmektedir. Kriz, daha fazla derinleşemezdi herhalde,

"Postkolonyallik" dünyayı eski kavramlaştırmalara göre anlaşılamaz hale getiren bu krizi hedef aldığı için[59] aydın çevrelerinde doğrudan bir "maya" yaratmıştır. An-

---

[59] Achille Mbembe, "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity", *Public Culture* 4.2 (İlkbahar 1992), s. 1-30 ile denemesinin yol açtığı şuradaki tartışmaya bkz.: *Public Culture* 5.1 (Sonbahar 1992).

cak aydın çevrelerindeki bu mayalanmanın "neden şimdi" olduğu ve neden bu düşünsel yönü aldığı soruları seçilen hedefle açıklanamaz. Eninde sonunda bu krizden birden çok kavramsal çıkış yolu vardır ve nasıl olup da özellikle bu yolun –Birinci Dünya kurumlarında– doğrudan popülerlik kazandığını açıklamamız gerekmektedir. Lafı gediğine koyarsak "postkolonyallik", pek de Küresel Kapitalizm'in kurbanları sayılamayacak, tersine ondan çıkar sağlayan postkolonyal aydınların kökenlerinin üstünün örtülmesi amacıyla, devam eden krizden bir anlam çıkarılmasını önlemek için tasarlanmıştır.

"Postkolonyallik", Küresel Kapitalizm'in ortaya çıkardığı problemlerle birlikte tınlamaktadır. Nasıl seksenli yıllar boyunca Üçüncü Dünya krizi kaçınılmaz bir şekilde su yüzüne çıktıysa, Küresel Kapitalizm'in etkileri de aynı şekilde su yüzüne çıkmıştır: Reagan (ve Thatcher) Devrimi, hareketlerini sınırlayan siyasal kısıtlamaların dizginlerini gevşemeye zorlayan Küresel Kapitalizm'in artık özgürce saltanat sürmesi için dünyaya yeni bir düzen getirmeyi amaç edinmiş bir devrimden başka bir şey değildi. Programın bir parçası sosyalist devletlerin devrilmesiydi. Diğer parçası ise Üçüncü Dünya'nın evcilleştirilmesiydi; zaruriyse işgal, ama tercihen etrafını kuşatma yoluyla: Ekonomik olarak ya da "Patriot" füzeleriyle. Ancak bunlar olsa olsa son çare olarak başvurulacak seçeneklerdi. En ama en iyi seçenek içeriden kontrol etmekti: Küresel sermayeyle işbirliği ya da ittifak yapacak uysal sınıfların yaratılması aracılığıyla.

Burada "kontrol" sözcüğünü ne dediğimi bilerek kullanmaktayım; Küresel Kapitalizm koşulları altında kontrol zor kullanarak sağlanmaz, müzakereye dayanır. Ulusötesi sermaye artık sadece Avro-Amerikan değildir; modernliğin de sadece Avro-Amerikan modernliği olmadığı gibi. Ulusötesi kapitalizmin karmaşık sosyal ve kültürel bileşimi, kapitalist modernlik ile Avrupamerkezci (ve patriyarkal) kültürel değerler ve siyasi biçimler arasında basit bir denklem kurmayı güçleştirmektedir. Kapitalist dünya sistemi içinde başarı kazanmış başkaları, ulusötesi sermayenin

kültüründe kendi değerlerinin sözünün geçmesini talep etmektedirler; yukarıda bahsi geçen Doğu Asya Konfüçyüsçü canlanması bu olaya örnek teşkil etmektedir. Bu alternatif seslerin ortaya çıkış koşulunun ta kendisi olan Avrupamerkezcilik, kültürel hegemonyasını elinde tutar; ancak onun bu hegemonyasını sürdürebilmesi için sınırlarını geçmişe oranla öbür türlü yıkıcı karşıtlıkların –Japonya ve Birleşik Devletler arasında son yıllarda görülen "şiddetli çarpışma", ırkçı ve Şarkiyatçı söz dağarcığının canlanmasına neden olmaktadır ve ulusötesi sermayenin yüksek rütbelileri arasındaki ihtilafın yaratacağı tehlikeleri ciddi şekilde göstermektedir– kaynağı olabilecek alternatif kültürel olasılıkları özümseyecek biçimde daha gözenekli kılması gerektiği eskiye göre daha açık bir şekilde ortadadır. Ve eninde sonunda değişen "sermaye"nin ihtiyaçlarını karşılamada en fazla işleve sahip değerlerin hangileri olduğunu kim bilebilir? Son yıllarda yorumcu üstüne yorumcu, "Konfüçyüsçülüğün" "toplumcu" değerlerinin, günümüzdeki yönetimsel kapitalizme, belki de geçmişteki girişimci kapitalizmin bireysel değerlerinin olduğundan çok daha fazla uygun düştüğünü söylemektedir. Açık olan şudur ki, Küresel Kapitalizm, Avrupamerkezci kapitalizme oranla kültürel açıdan çok daha fazla akışkandır (ve olmalıdır).

"Postkolonyalliğin" ve onunla ilintili kültürel hareketlerin içinde bulunduğu durum da budur. Sistematik analiz yapmak yerine, yıkıcı entrikalardan bahsederek kültürel problemleri örtbas etme arzusundaki gerici muhafazakarlar, seksenli yıllardan itibaren açıkça su yüzüne çıkmaya başlamış kültürel problemleri (son olarak, çokkültürcülük), akademik kurumların (ve genel olarak siyasetin) Marksistler, feministler, etnikler vs. tarafından işgaline bağlamaktadır. Görmezden geldikleri Reagan ekonomik devrimi ile bu kültürel gelişmeler arasındaki olası ilişkidir; diğer bir deyişle, ulusötesi şirketler artık geçmiş günlerdeki kültürel dar kafalılığa geçit vermesi mümkün olmayan kendi küreselleşmeleri içinde kültürel gereksinimlere sahiptir. Bu muhafazakarlar "Beşeri Bilimler" kurumlarına odaklanırken, "çokkültürcülüğün" ticaret okullarında ve ulusötesi

şirketlerin idarecileri arasında ne kadar yol kat ettiğini kolayca göz ardı etmektedirler. Bu idareciler, Doğu Asya'daki ekonomik başarının sahip olduğu "şarklı" felsefelerin sırlarına bir anda vakıf hale gelmişlerdir; malları için daha iyi bir pazar yaratmak uğruna dünyadaki tüm kültürleri yiyip yutmaktadırlar; aniden akademik kurumları "uluslararasılaştırma" gerekliliğinin farkına varmışlardır (uluslararasılaştırma geleneksel anlamda burs verme şeklinde değil de sıklıkla öğrenciler ve fakülte "ihracı" ve "ithali" biçiminde gerçekleştirilmektedir). Geçmişte, sınırlı etnik yardımla, çokkültürlülüğe öncülük etmiş olanlar Marksistler ve feministlerken, inisiyatif şimdi yeni ekonomik durumun "iş gücü" ihtiyaçlarının tamamıyla farkında olan "aydın" yöneticiler ve vekillerin eline geçmiştir. İhtilaf artık muhafazakarlar ile radikallerin arasındaki bir ihtilaf biçiminde değil de (ki böyle bir ihtilaf gene de açıkça ortadadır) eski seçkinler (ve iç ve dış tehdit altındaki küçük işletmeler) ile uluslararası ticaretin öncü kolu olan seçkinler arasındaki bir ihtilaf biçiminde şekillenmektedir. *The Harvard Business Review*, ulusötesileşmenin –ve çokkültürcülüğün– en başta gelen ve (Birleşik Devletler'deki) ilk savunucusudur.

Reagan yandaşları, sayısız Dinesh D'Souzaların gerçekleşmemiş öngörüleri nedeniyle yanılgıya düşmüş durumda olabilir. Onların, mühendisliğini yaptıkları ulusötesiciliğin ekonomik zaferinin yaratacağı sosyal ve siyasi sonuçları kavramada ne derece başarısız oldukları sağ kanattakilerin, Avrupamerkezcilik, patriyarkalcılık ve ırkçılık gibi "yerli" Amerikan değerlerine dönüş çağrıları karşısında George Bush'un hep şaşkın kaldığı 1992 seçimleri boyunca belirginleşmiştir; muhtemelen Bush, Pat Buchanan gibi sağcılara oranla, ulusötesiciliğin, İkinci ve Üçüncü Dünya'daki rakipleri önündeki zaferinin yarattığı ikilemleri daha iyi kavramıştı. Sonuç, yeni dünya düzenine daha iyi uyum sağlamış ve onun arz ettiği güçlüklerin farkında olan ileri teknoloji donanımlı yuppilerin zaferiydi. *The Harvard Business Review*'un sürekli yazarı olup kapitalist dünya ekonomisinin içindeki gelişmeleri akıllıca analiz eden ve "sınırları olmayan ekonomi"yi savunan Ro-

bert Reich'ın, Başkan Clinton'ın en yakın sırdaşlarından biri olması tesadüfi değildir.

Zannediyorum ki, "postkolonyalliğin" ortaya çıkışı ve onun akademik kurumlarda, eski dünya kavramlaştırmalarının yerini alma konusunda gösterdiği hızlı başarı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. "Postkolonyallik", bir söylem olarak yöneldiği özel istikametiyle çağdaş dünyanın problemleriyle birlikte tınlamaktadır. Onun hedef seçtiği meseleler, belki de öteden beri küresel incelemelerde çalışılan meselelerken, şimdi Küresel Kapitalizm içindeki meselelerle örtüşecek biçimde yeni şekillerde ifade edilmektedir: Avrupamerkezcilik ve kapitalizmle ilişkisi; postmodern/sosyalizm sonrası/Üçüncü Dünya sonrası durumla ilgili modernlik çeşidi; gelişmede ulusun yeri; yerel ve küresel arasındaki ilişki; sermayenin, üretimin ve insanların daimi hareket içerisinde olduğu bir dünyada hudutların ve sınırların yeri; yapısının tüm zamanlara oranla daha çok tayin edilemez olduğu düşünülen bir dünyada yapıların durumu; farklı "dünyalar" arasında birbirine nüfuz etmeler ve ters dönmeler; hudut bölgelerindeki öznellikler ve epistemolojiler ("melezlik"); homojenlik karşısında heterojenlik; ve benzerleri.

Bununla birlikte "postkolonyallik" şekilsiz gibi görünen bir dünyayı şekillendiren güç ilişkilerini gizlemesi ve bu dünyayı hegemonyanın pekişmesine yarayacak ve direniş imkânlarını ortadan kaldıracak biçimde kavramlaştırması bakımlarından ayrıca dikkat çekicidir. "Postkolonyal eleştirmenler" geçmiş ideolojik hegemonya biçimlerine haklı bir eleştiri yöneltmektedirler ancak, onun günümüzde aldığı biçimlerle ilgili pek bir şey söylememektedirler. Aslına bakılırsa, baskı ve kurtuluş problemleri konusunda aynı zamanda hem yapıyı reddedip hem de yereli olumlarlarken, görünürdeki parçalanma ve akışkanlık arasında yapıların bir araya toplanmayı sürdürdüğü biçimleri anlamayı güçleştirmektedirler. Gündelik dünyanın somut ve maddi problemlerini, öznellik ve epistemoloji problemlerine çevirmektedirler. Hareket halindeki sermaye dünyayı şekillendirmeye devam ederken sermayeye "temel" bir statü

vermeyi reddediş, direniş pratiğinin kalkış noktası olması gereken bir "bilişsel haritalama"yı olanaksız kılarken, var olan her bilişsel haritalama da kapitalist dünya ekonomisini yönetenlerin eline mahkûm olmayı sürdürür.[60] Esasen devam eden kavramsal "düzen bozukluğunu" kolonyal geçmişe izdüşüren "postkolonyal eleştirmenler", kolonyalizmi de yerel mantık dışında her anlayış yolundan mahrum bırakır ve böylece kolonyalizmin (Irak, Somali ve hatta herhangi bir Üçüncü Dünya toplumundaki) tarihi mirasının günümüzle ilgisizmiş gibi gözükmesine neden olurlar. Bu da sürüp giden problemlerin yükünün kurbanların kendi omuzlarına konulması sonucunu doğurur.

"Postkolonyallik" diye yazmaktadır Appiah, "bizim pek cömert olmayan bir şekilde *komprador* entelijansiya olarak adlandırabileceklerimizin durumudur"[61] (italik Appiah'a ait). Burada esas noktanın kaçırıldığını düşünüyorum, çünkü "komprador" terimini temellendiren bir dünya durumu artık mevcut değildir. Bunun yerine ben "postkolonyalliğin" Küresel Kapitalizm entelijansiyasının durumu olduğunu ileri sürüyorum. Zannediyorum ki Ahmad yine kendine özgü açıklığıyla "postkolonyalliğin pek çok şey gibi bir sınıf meselesi" olduğunu söylerken bahsettiğim noktayı daha iyi yakalamıştır.[62] Bu ifade, bugünü yaşayabilmek için dünkü zulmün hatıralarını unutmayı tercih eden pek çok ezilen

---

[60] "Bilişsel haritalama" için bkz. Fredric Jameson, "Cognitive Mapping", Nelson ve Gossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture,* s. 347-357. Jameson sosyalist bir siyasette bütünlük ve yapı hissini korumanın zorunlu olduğu fikrinin ateşli bir savunucusudur. Kendi küresel yapı bütünleştirmesi sert şekilde eleştirilmiştir (bkz. yukarıda Ahmad). Burada onun argümanının geçerliliğini kabul etmek için mutlaka ona özgü bütünleştirme üslubunu paylaşmanın gerekmediğini vurgulamalıyım.

[61] Appiah, "Is the Post -in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", s. 348.

[62] Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary postcoloniality", *Race and Class* 36.3 (1995), s. 1-20. Ayrıca bkz. Benita Parry, "Signs of Our Times: Discussion of Homi Bhabba's *The Location Of Culture, Third Text* 28-29 (Güz/Kış 1994), s. 3-24.

insanın da postkolonyalliğe başvurduğunu göz ardı etmesi bakımından pek adilane olmasa da,[63] yine de, küresel temelde yeniden biçimlenmiş olsalar da, sınıf ilişkilerinin günümüzdeki kültürel gelişmeleri kavramadaki öneminin altını yılmadan çizmektedir.

Öyleyse sorun bu küresel entelijansiyanın ulusal bağlılıklarına dönüp dönemeyeceği (veya bunun gerekip gerekmediği) değil, Küresel Kapitalizm içinde kendi sınıfsal konumunun farkındalığıyla, kendi ideolojisinin tam bir eleştirisini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği ve ürünü olduğu sisteme karşı direniş pratikleri formüle edip edemeyeceğidir.

---

[63] Bu postkolonyalliğin ve ona başvuruların kesinlikle daha fazla dikkat gerektiren bir yönüdür. Bir Pasifik tarihçisi olan Klaus Neumann, "Papua Yeni Ginelilerin bugünlerde (...) kolonyalizmin dehşetinin onlara anlatılmasıyla pek ilgilenmediği, zira bu tarz açıklamaların potansiyel olarak dünün kurbanlarının bugünkü torunlarını alçalttığını" yazmaktadır; "In Order to Win Their Friendship': Renegotiating First Contact *The Contemporary Pasific,* 6.1 (1994), s. 110-145. Benzer şekilde, Deirdre Jordan'da Avustralya'daki Aborijin öğrencilerin beyazların baskısının vurgulanmasından şikayetçi olduğunu, zira "bunun, onlar arasında saldırganlık ve ırkçılık gibi tepkilere yol açmak için yapıldığına ve bir kimlik bunalımına neden olacağına inandıklarını" belirtmektedir. "Aboriginal Identity: Uses of the Past, Problems for the Future?" (ed.) Jeremy R. Beckett, *Past and Present: The Construction of Aboriginality* (Canberra: Aboriginal Studies Press, 1994), s. 109-119. Söylemeye gerek yok, kendi çıkarları adına geçmişi bastırmak isteyen başkaları da vardır.

4 YEREL İÇİNDE KÜRESEL*

On yıl kadar önce Birleşik Devletler'in sinema salonlarında *Local Hero* (Yerel Kahraman, yöneten Bill Forsyth) adlı bir film gösterime girmişti. Film, küçük bir İskoç sahil kasabası ile Houston, Teksas'ta bulunan ve Kuzey Denizi'ndeki faaliyetlerini yürütmek için bir kompleks inşa edebilmek amacıyla bu kasabayı bütünüyle satın aldıktan sonra yerle bir etmek isteyen küresel ölçekli bir petrol şirketi arasında geçen dostane bir yüzleşmeyi anlatmaktaydı. Şirket, kasabalıların mülklerini onlarla pazarlık yaparak elde etmek istemektedir; zira, bize anlatıldığı gibi, onlar kolayca saf dışı bırakılacak önemsiz bir Üçüncü Dünya halkı değildir. Kasabanın yerlileri, hayal bile edemeyecekleri bir zenginlik vaadiyle heyecana kapılmış olsalar da, sadece ne kadar kurnaz pazarlıkçılar olduklarını kanıtlamakla kalmazlar, hem oraya şirket tarafından gönderilen ve başlangıçta tam bir kentli olan genç şirket yetkilisini, hem de (Burt Lancaster'ın çok güzel canlandırdığı) şirketin sert ama olağandışı sahibini insancıllaştırmayı da başarırlar sonunda. Her ikisi de zamanla kasabaya ve sakinlerine aşık olurlar. Film, CEO'nun planlanan petrol kompleksini bir yana bırakıp, rafinerilerin ve iskelelerin kurulacağı yere bir araştırma laboratuarı kurmaya karar vermesiyle son bulur. Yerel olanlar kazanır, kasaba kazanır, çevre kazanır ve şirket –sadece neler olabileceğine dair hatıralarla merhametsizce Houston'a ve kent yaşamıyla küresel şirket faaliyetlerinin karmaşasına geri yollanan genç yetkili hariç– mutlu olur.

---

* Bu makale daha önce şurada yayımlanmıştır: "The Global in the Local", ("Yerel İçinde Küresel"), (editörler) Rob Wilson ve Wimal Dissayanake, *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham, NC: Duke University Press, 1996).

Yapılış biçimiyle film mesajını tüm içtenliğiyle sunmaktaydı; ama zamanında en fazla dikkatleri çeken yanı soyut (ve bu nedenle insanlık dışı) olan küresel karşısında somut (ve bu nedenle insanca) olan yerele duyduğu romantik nostaljiydi. Şimdi bakıldığında hâlâ romantik gibi görünüyor, ama o zamana oranla daha az nostaljik gibi. Bir şirket CEO'sunun insancıllaştırılmasının, kapitalizmin insancıl hale getirilmesiyle sonuçlanmayacağını biliyoruz ve artık tek bir yerel topluluğun sermayenin tahribatından kurtarılmasının, sermayenin topluluğa olan hücumunu durdurmaya yetmeyeceğinin geçmişe nazaran daha fazla farkındayız. Öğrendiğimiz bir şey varsa, o da bir topluluğu kurtarmak için bir diğerini yok etmemizin zorunlu hale gelebildiğidir.

Local Hero'yu daha az nostaljik yapan, aradan geçen on yılda sermayeye karşı direniş alanı ve gelecek için alternatif olasılıklar hayal etme mevkii olarak, yerele bir ilginin oluşmasıdır. Film romantik olabilir, ancak çekildiği zamanı müteakip olanlar çerçevesinde, yerel topluluğa karşı barındırdığı nostalji, kati şekilde kaybedilmiş bir geçmiş için uydurulan bir öyküden daha fazla bir şeymiş gibi gözükmektedir; "uydurma öykünün" kendisini, onu yerelin yeniden inşasında bir ilkeye çevirecek biçimde, daha "gerçekçi" bir zamanın aşağılamalarından kurtarmış çağdaş bir yerel söyleminin oluşmasında faal bileşen haline gelen bir nostalji gibi.[1] Doksanların başından beri yerel hareketlerin ya da yerel toplumları kurtarma ve yeniden kurma hareketlerinin, egemenliğe karşı direnişin (tek olmasa da) ilk dışavurumları olarak ortaya çıktığı görülecektir: Kuzey Hindistan'daki Chipko hareketinin ağaçlara sarılan kadınlarından, Birleşik Devletler-Meksika hududunda yer alan ikiz fabrikaların (maquiladora) kadın sanayi işçilerine, kolonyalist devletlerden ayrılmayı amaçlayan yerli halkların hareketlerinden hükümetlerince istismar edildikleri

---

[1] Uydurma öyküyle ilgili bir örnek için, Subramani, *South Pasific Literature: From Myth to Fabulation* (Suva: University of the South Pasific, 1985).

gerekçesiyle, Kansas ve Birleşik Devletler'den ayrılmak isteyen Kansas'ın batısındaki ilçelere kadar yerel hareketler, günümüz dünyasında yaygın birer fenomen olarak ortaya çıkmıştır.[2] Bu hareketler, radikal sosyal teoride, toplumun bugünü ve geleceği üzerine küresel düşünüşte "yerel" teriminin gitgide artan bir sıklıkla kullanılmaya başlanmasıyla beraber daha fazla yankılanmaktadır. "Yerel" bu şekilde teorileştirilirken –*Local Hero*'da da olduğu gibi– yerel topluluğun somut ilişkileri korunmaktadır ancak belirli bir tanımlama (ya da reçete) olarak değil de daha çok referans olarak; aksi halde yerelin anlamı (ve sahası) bu düşünüşler ekseninde bir pazarlığa tabi kalır.

Aşağıda hem bir umudun hem de bir çıkmazın alanı olarak "yerel" üzerinde derinleşmekteyim. En başta, umut alanı olarak yerel ve on yıldır yerelin köklü biçimde yeniden düşünülmesine yol açmış sosyal ve ideolojik küresel değişimler üzerinde duracağım. Özellikle Küresel Kapitalizm'in ortaya çıkışıyla bir direniş ve kurtuluş alanı olarak yerele ilginin doğuşu arasındaki ilişkiyle ilgilenmekteyim. Kanımca, "eleştirel yerelciliği", bugünkü evresindeki kapitalizmi ideolojik olarak dışa vuran yerelcilikten ayırmak bakımından bu ilişkinin gözden geçirilmesi oldukça önemli. Bununla beraber, yerelin bir çıkmazın alanı olduğunu da akılda tutmaya gayret göstereceğim. Yerelcilik, kurtuluş vaat ederken baskıyı ve dar kafalılığı gizlemeye de hizmet edebilmektedir. Aslına bakılırsa en göreneksel biçimiyle yerelciliğin dünyadaki soykırım çekişmelerinin kaynağı olarak yeniden ortaya çıktığı tarihsel bir anda, yerelin bir umut alanı olarak belirmesi ironik bir durumdur. Baskıya karşı direniş ve baskıdan kurtuluş alanı olarak yerel

---

[2] Bahsedilen hareketler için bkz. Vandana Shiva, *Staying Alive* (London: ZED Books, Ltd., 1988); Rachael Kamel, *The Global Factory: Analysis and Action for a New Economic Era* (American Friends Service Committee, 1990); Maivan Lam, *The Age of Association: The Indigeneous Assertion of Self-Determination at the United Nations*. Yayınlanmamış eser, yazarının izniyle alıntı yapılmıştır.

üzerine düşünülürken, bu göreneksel yerelcilik biçimi de göz önünde tutulmalıdır. Her iki yerelcilik örneğinde de, tartışılan, göreneksel ya da geleneksel anlamdaki "yerel" olmayıp, çağın en temel çelişkilerinin çözüm alanı olarak hizmet gören günümüzdeki "yerel"dir.

YERELİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Son on yıldır yerele karşı oldukça büyük bir ilginin oluşmasında rol oynayan tüm etmenleri ortaya koymak için henüz çok erkendir; ve böyle bir girişim ister istemez spekülasyonla sonuçlanacaktır. "Yerel"in farklı bağlamlarda neler ima ettiği oldukça belirsizdir. Burada, yerele karşı bir ilginin ön plana çıkışının belli sosyal hareketler (bunlar arasında en başta gelenler ekolojik ve etnik hareketler ile kadın ve yerli halk hareketleridir) ve geçmiş ideolojilerin düşünsel reddiyle (kısaca, bu ideolojilerin en başta gelenlerinin, "postmodernizm" ile ilintisi olan ya da onun oluşumuna katılmış düşünsel gelişmeler olduğunu söyleyebiliriz) bağlantısı olduğunu söylemek kafidir.

Geçmiş ideolojilerin reddi ve yeniden yerele bir ilginin doğuşu arasında neden bir bağlantı olduğu sorusu, pek de esrarengiz bir soru değildir. Yerelcilik, "geleneksel" anlamda ya da modern anlamda bir yönelim olarak hiçbir zaman ortadan kaybolmamıştır, bundan ziyade çoğu modernlik ideolojisince bastırılmış ya da olsa olsa bir kenara itilmiştir. Yerelcilik, er ya da geç kendi doğal ölümünü beraberinde getirecek onulmaz bir sosyal hastalığa işaret etmez; ve onunla ilgili içkin olarak istenmeyen hiçbir şey yoktur. Onun bu şekilde algılanmasına yol açan, uygarlığı ve ilerlemeyi, siyasi, sosyal ve kültürel homojenleşmeyle özdeşleştiren ve genel ve evrensel adına yerelin bastırılmasına temel oluşturan tarihsel bilinçtir. Modernist teleoloji yerele aşağılık bir imaj yapıştırarak bu konuda en ileri noktaya ulaşmıştır. Yerel, ilerlemenin dışında bırakılmış geri kalmış iç yerleşim bölgelerini, kentin devingenliğine, kapitalizmin endüstriyel medeniyetine karşı kırsal dur-

gunluğu, evrensel bilimsel ussallığa karşı tikel kültürü ve belki daha da önemlisi modernliğin bu siyasi şeklini, ulus-devleti, tam olarak anlamada bir engeli temsil eder bu teleolojide.[3]

Bu teleoloji, yalnızca var olmuş yerel toplum biçimlerini korumayı amaçlayan "geleneksel" yerelcilik adına bir direnişle karşılaşmamıştır; radikal modernlik eleştirmenleri de ona karşı çıkmıştır. Modernizm karşıtlığı, modernliğin yaptığı tahribatlar karşısında yereli bir sığınağa çevirmiştir. Sosyalistler, tek başına modernliğe karşı çıkmasalar da, onu daha kullanışlı hale getirmek için yerelleştirmeye çalışmışlardır; bu çaba ütopyacı sosyalistlerin sosyal deneyleriyle başlamış ve Peter Kropotkin'in, anarşist toplumun ilk temeli olarak tasarladığı "endüstriyel köyler" projesinde doruğa ulaşmıştır.[4] "Bilimsel" sosyalizm adına "ütopik" sosyalizme karşı çıkan Karl Marx ve Friedrich Engels, bununla birlikte, "şehir ve köy arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılmasını", bu çelişkiyi "en uç noktasına vardıran" kapitalist toplumun arz ettiği problemlerin çözüm yollarından biri olarak görmüşlerdi.[5] Yirminci yüzyılda gerçekleşen

---

[3] Bu problemle ilgili uzun uzadıya bir tartışma için bkz. Peter Kropotkin, "The State: Its Historical Role", *Selected Writings on Anarchism and Revolution,* (yayına hazırlayan ve önsöz) Martin A. Miller, s. 221-264 (Cambridge, MA: The MIT Press, 1975); ve Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press, 1973).

[4] Leo Loubere, *Utopian Socialism: Its History Since 1800* (Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company, 1974), ve Peter Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops of Tomorrow,* (yayına hazırlayan ve önsöz) Colin Ward (New York: Harper & Row, 1974).

[5] Raymond Williams'ın da belirttiği gibi, Marx ve Engels'in, şehir ve köy arasındaki iş bölümünün ortadan kaldırılması üzerinde bir hayli durmuş oldukları, yirminci yüzyılda unutulmuştur. *Komünist Manifesto*'daki sosyalizm programının 9. maddesi şöyle der: "Tarımın, yapım endüstrileriyle birleştirilmesi; ülke nüfusunun dağılımını daha dengeli hale getirerek, şehir ve köy arasındaki ayrımın yavaş yavaş ortadan kaldırılması." Karl Marx ve Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party." (ed.) Robert C. Tucker, *The Marx-Engels Reader* (New

Üçüncü Dünya devrimleri, yerel toplumla ilgili bu kaygıları devam ettirecekti; özellikle de koşulların zorlaması nedeniyle tarımsal devrim stratejileri izleyen devrimler, devrimin başarıya ulaşabilmesi için yerel toplumlara ve onların devrime katılmalarına dikkat etmek zorunda kalacaktı. İşin ironik tarafı, bu gibi durumlarda yerel toplum, kapitalizmin küresel kültürünü git gide daha fazla içlerine çeken kent merkezlerinin kozmopolitliği önünde ulusal kimliğin kaynağı olarak belirecekti.[6]

Gel gelelim, modernlik teleolojisi, sonuçlarıyla ile ilgili eski sosyalist kuşkulara rağmen yirminci yüzyıldan zaferle çıktı. Tarım ütopyacılarının ve anarşistlerin düşüncelerinde yerele ilgi devam etmekteydi, ancak onlar da yerel üzerinde devam eden ısrarları nedeniyle marjinal hale gelecekti.[7] II. Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda ise hem burjuva hem de Marksist sosyal bilimde, modernleşmeci bir anlayışla yerelin reddedilmesi baskın çıktı.

Bu nedenle, yerelin günümüz söyleminde ortaya çıkışının, modernist teleolojinin reddi yani, modernleşme tarihini çevreleyen "metaanlatıların", kapitalist olsunlar sosyalist olsunlar, ideoloji olarak reddedilişiyle el ele gidişi hiç de şaşırtıcı değildir. "Metaanlatılara inanmazlık" olarak tanımlanmış olan "postmodernizm", modernist teleolojiye muhtelif mücadeleleri nitelemesi bakımından biraz hafifmeşrep olsa da gene de uygun bir terimdir. Bunun nedeni, bu teleolojiye karşı mücadele eden herkesin kendisini "postmodernist" olarak düşünmesi değil, böylesine müca-

---

York: W.W. Norton & Co., 1972), s. 352. [*Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, İthaki Yay., 2003.]

6 Daha ileri bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1991), ve Arif Dirlik, "Mao Zedong and 'Chinese Marxism,'" *Encyclopedia of Asian Philosophy* (Londra: Routledge).

7 Bu konuda aklıma Ivan Illich ve Murray Bookchin gibi yerelin ve "yerele ait olanın" (*vernacular*) önemini sürekli yüksekte tutmuş olan eylemci düşünürler gelmekte. Bkz. Ivan Illich, *Shadow Work* (Salem, N. H.: Marion Boyars, Inc., 1981), ve Murray Bookchin, *Post Scarcity Anarchism* (Palo Alto, CA: Ramparts Press, 1971).

delelerin tümünün hangi yolla yapılırsa yapılsın, postmodern bir bilincin oluşumuna katkıda bulunmasıdır. Her ne olursa olsun, modernist teleolojinin reddedilişi, (kapitalist ya da sosyalist biçimde) modernleşmede, doğal olarak ya da onun doğasında olup da arzu edilebilecek hiçbir şeyin olmadığı ve modernleşme anlatısının, ille de modern olma gerekliliği duymayanları modernliğe zorladığı anlamlarına gelir. Bu eleştiri de, zorunlu olarak, yeni değildir ve uzun süredir kapitalizmle ilgili radikal eleştirilerin esasını oluşturmaktadır; Marx ve Engels'ten Kropotkin'e kadar on dokuzuncu yüzyılda yaşamış radikal düşünürler kapitalist gelişimin "doğal olduğunu" reddetmiş kapitalizmin küresel başarısında, baskının oynadığı role işaret etmişlerdi. Bununla beraber Marx, onu ilerletici bir gelişme olarak görürken, Kropotkin, "devlet ve devlete ait önyargılarımızca yozlaştırılmış ve hükümsüz kılınmış eğitim... sayesinde gerçekleşen beyin yıkamanın" sonucu olan bu gelişmede bir suç ortaklığı buluyordu; son yıllarda, marksizm modernleşmeyle olan ilişkisinin cezasını çekmekteyken, anarşizmin, radikallerin arasına bir tür geri dönüş yapmasının bir nedeni belki de budur.[8]

Modernleşme metaanlatısının reddedilişinin ve böylece dikkatlerin yeniden gelişmeyle ilgili teleolojideki baskı unsuruna çevrilişinin iki tane doğrudan sonucu olmuştur: İlk olarak, sosyal ve kültürel varoluş biçimleri modernleşme anlatısında en iyi ilgisiz şekillerde ve en kötü gelişme sürdükçe saf dışı kalacak ufak tefek engeller olarak ortaya çıkıp, tarihte önceleri hiçbir değer atfedilmeyen kimseler görünmezliklerinden kurtulmuştur. Onlar doğaları gereği ölmeyi reddedip baskının kurbanlarının kendileri olduğunun farkına varmışlardır ve şimdi sadece *kendi* tarihlerinin onlara geri verilmesini değil, bunun da ötesinde zaten kırılmış olan modernlik cephesinin paramparça edilmesini talep etmektedirler. Bu talep neredeyse kaçınılmaz biçimde modernizmin evrenselci savlarına karşı, beraberinde

[8] Kropotkin, "The State", s. 252.

yerelin yeniden olumlanmasını getirmiştir.[9]

İkinci olarak, modernleşme metaanlatısının reddedilişi, "yerel anlatıların" daha büyük bir belirginlik kazanmasını sağlamıştır. Modernleşme tarihi, şimdi Avrupa'dan başlayıp tüm dünyayı saracak küresel fethin önlenemez yürüyüşü olarak değil, farklı mekânlara yayılmış yerel çatışmaların zamansal olarak birbirini takip edişi olarak belirmektedir ki, yerel ilerleme hedefleri, modernlikle birlikte onun çelişkilerinin de oluşumuna önemli ölçüde katkıda bulunan direniş ya da suç ortaklığı aracılığıyla bu konuda büyük rol oynamaktadır. Ayrıca bu görüş, bu tarz yerel çatışmaları ve yol açtıkları "heterojenliği" bastırarak, onlar adına söz söyleme iddiasında bulunduğu toplumları homojenleştirmeye çabalayan ve kendisi de modernleşmenin bir ürünü olan milliyetçiliği de sorgulamaktadır.[10]

Modernlik metaanlatısının postmodern reddi, sadece ideolojik bir fenomen olsaydı, o modernliğe karşı geçici bir inanç kaybı, özellikle değişim zamanlarında gelişmedeki kriz anları olarak ortaya çıkan, kronik cesaret kayıplarından biri biçiminde görülüp geçiş tamamlandığında ve kriz çözülür çözülmez ortadan kalkacak bir şey olması

---

[9] İnandırıcı bir görüş için bkz. Russell Means, "The Same Old Song", (ed.) Ward Churchill, *Marxism and Native Americans* (Boston: South End Press, tarih yok), s. 19-33. Yerelin, devletsiz toplumların tarihe geri getirilmesinin (ki devletsiz oldukları için tarih dışında bırakılmışlardır) barındırdığı anlamlar Pierre Clastres'ye ait *Society Against the State* kitabının konusudur, (çev.) Abe Stein ile birlikte Robert Hurley (New York: Zone Books, 1987). [*Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., 1991.] Clastres şöyle yazmaktadır: "Tarihi olan halkların tarihinin sınıf mücadeleleri tarihi olduğu söylenir. Bununla en azından aynı doğruluk payına sahip olacak şekilde şu da söylenebilir ki, tarihi olmayan halkların tarihi de devlete karşı mücadelelerinin tarihidir" (s. 218).

[10] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World-A Derivative Discourse* (Londra: ZED Books, 1986) bu problemi enine boyuna tartışır. [*Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yay., 1996.]

nedeniyle es geçilebilirdi. Eğer durum buysa, modernizm karşıtlığının çıktığı bu yeni raunt, taş çatlasa, bizim daha önce işitemediğimiz ve kapitalizm neredeyse bir asırdır gelişimini şekillendiren ve "saptıran" rekabeti sona erdirdikten sonra, gelişim kaldığı yerden yoluna devam etmeye başlar başlamaz tekrar susturulacak olan sesleri duymamızı olanaklı kılan edilgin bir koşuldan ibarettir.

Olasılıkla kapitalizmin hayal kırıklığı yaratışı ve bununla birlikte sosyalizme karşı inanç kaybının 1980'lerde giderek artıp 1989'da sosyalist devletlerin çöküşüyle tavana vuruşu, kalkınma sorunları karşısında radikallerin dikkatlerini tekrar yerel çözümlere yöneltmesini sağlayan modernizm karşıtlığının yeniden dirilişinde temel bir rol oynamıştır. Aşağıda da ileri sürdüğüm gibi, modernizm karşıtlığının yeni bir şekilde ortaya çıkışının, kalkınmacılığın öldüğüne dair bir işaret olmayıp kapitalizmin gelişimindeki yeni bir evreyle bağlantılı olduğu, olasılığın da ötesinde bir kesinliğe sahiptir. Bu kadar kesin olmayan ise modernizm karşıtlığının üzerinde durduğu meselelerin, değişim krizi sona erir ermez, ortadan kalkıp kalkmayacağıdır; zira, bu meseleler sadece ideolojik değil aynı zamanda gelişimin ekolojik, sosyal ve siyasi sonuçlarının ürünleri olan meselelerdir. Onlar, kapitalizmin içindeki gelişmelerin yol açtığı gerçek bir krize verilen yanıtlardır ve modernlik tasarısının tamamı ve (geçmişte olduğu gibi) kriziyle ilgili çözümler, daha ötedeki bir gelişmeyle ilgili düşünceler üzerinde etkili olmalıdır. Bununla birlikte, her şeyin üstünde bu meselelerin uzun soluklu olmasının nedeni onların sadece gelişmenin güçten yoksun kurbanlarının taleplerini yansıtması değildir, ki bu yeterince önem taşımaktadır; onlar, geçmişte güçsüz olup gelişim sürecinde yeni bir güç kazanmış olan ve şimdi gelişmeyi kendi çıkarları ve algılamaları doğrultusunda yeniden tanımlamayı amaçlayan grupların taleplerini de ifade etmektedir.

Burada bu grupların kimler olduğunun bir özetini vermek ne gereklidir ne de olanaklıdır; ancak, en genel ifadelerle onların görünmezlik ve suskunluktan kurtulup ortaya çıkmalarının, gelişme metaanlatılarının sorgulan-

masına nasıl katkıda bulunduğu ortaya konulabilir. İlk olarak 1960'larda, Birleşik Devletler'de, Afro-Amerikanlar ve kadınlar siyaset sahnesinde belirmiştir ve bunu (yarattığı etkinin sonucu olarak) etnik ve yerli halk hareketleri takip etmiştir. Küresel olarak, (özellikle Çin'de ve müteakiben Vietnam'da gerçekleşen) Üçüncü Dünya devrimleri eski (kapitalist *ve* sosyalist) kalkınma modellerinin sorgulanmasında büyük rol oynamıştır; ancak, Avrupamerkezci kalkınma modellerinin sorgulanmaya başlanması konusunda son kertede en önemli pay, 1970'lerde Üçüncü Dünya'da ortaya çıkan ve başarıya ulaşan kapitalist kalkınma örneklerine aittir. Onlar, Avrupamerkezci modellere, kendi yerel kültürel ve ideolojik normlarından ilham alan kalkınma modelleriyle karşı gelmişlerdir; bu konuda Doğu Asya toplumlarının kültürel tezleri akla gelmektedir.

Bu sonuncusuna, Küresel Kapitalizm'in doğuşuyla bağlantılı olarak sonraki bölümde daha fazla değineceğim. Bu noktada, sadece kapitalist toplum tezlerini değil, gelmiş geçmiş sosyalizm fikirlerini de şüphe içinde bırakan Birleşik Devletler'deki çeşitli "halk hareketleri" hakkında birkaç kelime etmek zorunludur. Kadınların, etnik, siyah ve yerli halkların, kapitalist toplumun esas probleminin sınıfla ilgili olduğu yönündeki sosyalist tezleri sorgulamış olduğu apaçık ortadır. Sonuç olarak, sadece siyasi örgütlenmedeki sosyal kategorilerle ilgili daha esaslı bir inceleme yapılması zorunluluğu doğmadı, sosyal kategoriler konusunda yapılmakta olan indirgeyici siyasi manipülasyonun da daha çok farkına varıldı; diğer bir deyişle, sözüm ona temsil edilen gruplar adına, aslında ideolojik egemenliğin ussallaştırıldığı anlaşıldı. Kategorik indirgemeciliğe yanıt, sosyal kategorilerin tarihselliğini ve bağlamsallığını ortaya koymak olmalıydı ve bu tavır E. P. Thompson'ın, E. Genovese'nin, J. Scott'ın eserlerinde ve bu eserlerden ilham alan "yeni sosyal tarih" çalışmalarında kendini göstermiştir.[11] Burada önemli olan sosyal kategori-

[11] Bu problemle ilgili, E. P. Thompson ve Eugene Genovese'nin

lerin tarihselliği konusunda beliren yeni bilincin, dikkatleri, geçmişteki sosyal varoluş ve ideoloji arasında bire bir ilişki olduğu vurgusu karşısında sosyal hareketlerin içindeki insanların yerel kültürlerine çekmiş olmasıdır.

Başka bir deyişle, sosyalizmin içinde bulunduğu krizin 1980'lerde uluorta açığa çıkışının ve postmodernizmin günlük bir kelime haline gelişinin öncesinde bile, sosyal hareketlerdeki ve "Üç Dünya"nın arasındaki ilişkilerdeki gelişmeler, gelişmenin mekânsal ve zamansal teleolojisiyle birlikte eski radikal düşünüşe özgü kavramsal teleolojiyi şüpheli hale getirmişti. Diğer yandan, şunu belirtmek gerekir ki, "postmodernizm"i anlaşılır ve makul kılan maddi koşullar ne olursa olsun, onun dile getirilişinde esas rolü, gelişmelerle aynı zaman diliminde gelen kuşak oynayacaktı. Yerele olan ilgi (gerçekten yerele, ya da sosyal grupların "yerel" ihtiyaçlarına ilişkin olsun), teleolojinin reddedilişiyle eş zamanlı olarak arttı. Burada (doğayla iç içe en fazla uyum içinde yaşanabilecek yer olarak) yerelin yeniden kabul görmesine önemli katkıda bulunan ekolojik bilincin de aynı koşulların bir ürünü olup, sosyal ve siyasi bilinçteki

---

çalışmalarından da referans alan, daha ileri bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice", *Cultural Critique* (İlkbahar 1987), s. 13-50. Bu yeni farkındalığa büyük etkisi olan, bu tarz problemlerin günümüz hareketlerinde ortaya çıkış biçimlerini anlayabilmek için bkz. Frances Fox Piven ve Richard A. Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail* (New York: Random House, 1977). Postmodernliği ve bu tarz sosyal hareketlerin mirasını bir araya getirerek onları açık bir şekilde yerel sorunsalıyla ilişkilendiren bir çalışma için bkz. Henry Giroux, *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education* (New York ve Londra: Routledge, 1992). Seçkin bir eğitimbilimci olan Giroux kendini, "IWW (Dünya Sanayi İşçileri sendikası), Bill Haywood, C. Wright Mills, Martin Luther King ve Michael Harrington'ın" bıraktıkları mirasın varisi olan "eleştirel bir halkçı" olarak tanımlar. "Diğer bir deyişle, insanlarla, onların tarihini ve deneyimini yüceltecek bir dille konuşan insanların" mirasının varisi olarak (s. 13).

kaymayla aşikar bir ilişkiye sahip olduğunu öne sürmekten başka bir şey söyleyemem.

Kusurlu kalkınma olarak kalkınma; doğayı fethetmeye çalışmak yerine ona kendini adapte etme; siyasi şekillerin, özellikle ulus-devletin katılığına karşı sınırların gözenekli oluşu; homojenliğin üstünde heterojenlik; kategorik olarak tanımlanmış öznellikler karşısında üst-belirlenim; kültür olarak ideoloji ve gündelik müzakere olarak kültür; hegemonya olarak aydınlanma; evrenselci bilimsel ussallığa karşı "yerel bilgi"; usun yerine değilse de ona ek olarak yerli duyarlılıkları ve ruhanilikleri; yazılı kültüre karşı sözlü kültür; "farklılık siyaseti" ve "yer siyaseti" olarak siyasi hareketler. Liste sürüp gidebilir. Burada günümüz yerelciliğine hizmet eden ama onu ayrıca üreten postmodern bilincin öğeleri birer birer sayılmaktadır. Bu bilinç güçsüzlüğün değil, sosyal gruplar arasında yeni bulunmuş bir gücün ifadesidir ve gruplar onlara tarihsel ve bu nedenle siyasi bir varlık tanımamış olan modernliğe karşı, sosyal varoluşlarının ve bilinçlerinin tanınmasını talep etmektedirler. Hawai Valisi John D. Waihee III, Hawai egemenlik hareketine gönderme yaparak, bugün için olanaklı görünenin yirmi yıl önce hayal bile edilemez olduğunu daha geçenlerde ifade etti.[12]

Farklılıkları inkâr eden Aydınlanma metaanlatılarına karşı duyulan şüphe, farklılıkları bastıran ya da gözardı eden tüm metaanlatılara karşı bir şüpheye evrilerek yerelleşmiş bilince izin vermekte ve "alternatif kamu alanlarının" ve alternatif sosyal oluşumların üzerinden geçtiği bir alan olarak yerele işaret etmektedir.[13] Yerelin bize olan vaadi budur. Bununla beraber yerel, parçalanmayı ve iktidar meseleleri göz önüne alındığında, siyasi ve kültürel manipülasyonu da imlemektedir. Onun yol açtığı çıkmaz da budur. Eski sömürü ve baskı biçimlerinin yerelde var

---

[12] "A Century After Queen's Overthrow, Talk of Sovereignty Shakes Hawaii", *The New York Times*, 8 Kasım 1992, "National Report."

[13] Giroux, *Border Crossings*, s. 21-22.

kalmaz, bu yayılmayı ve onun yönünü etkin biçimde belirler. Diğer bir deyişle Hansa Birliği benzetmesi merkezsizleştirmeyi akla getirmekteyken üretim ağırlıklı olarak bu şirketleşmenin art cephesinde yoğunlaşmıştır. Yeni ekonomik düzenin açık dilli bir sözcüsü, şirketleşmenin ve pazarın üretime karar verme oranlarının yaklaşık olarak sırasıyla %70'e %30 oranında olduğunu ileri sürmektedir.[17] İktidarın, tanımları gereği örgütlülükte ve/veya bağlılıkta uluslara üstünlük kuran ulusötesi şirketlere saplanıp kalması nedeniyle ulus-devletin ekonomiyi içeriden denetleme gücü daralmakta ve ekonomik düzenin küresel olarak denetlenmesi (ve savunulması) esas hale gelmektedir. Bu durum, sadece küresel örgütlenmelerde görülen artışta değil ekonominin işleyişine tutarlılık kazandırma amacıyla ulus-dışı bölgesel örgütlenmelere gitme çabalarında da açığa vurulmaktadır.

Dördüncü olarak, üretimin ulusötesileşmesi (kapitalizm tarihinde) benzeri görülmemiş bir küresel birleşme ile birlikte, aynı anda benzeri görülmemiş bir parçalanmanın da kökenini oluşturur. Yerkürenin ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan homojenleşmesi öylesine boyutlara varmıştır ki, Marx on dokuzuncu yüzyılla ilgili erken tahminlerinde sonunda haklı çıkmış görünmektedir. Bununla beraber paralel bir parçalanma süreci devam etmektedir; küresel alanda kapitalizmin merkezi kaybolmakta, yerel alanda ise üretim işlemi parçalanarak mahalli bölgelere ve yörelere dağılmaktadır. (Gerçekleşmiş durumda olan ya da çok ciddi örgütsel faaliyetin yürütülmesine kaynaklık eden) Avrupa Ekonomik Birliği, Pasifik Havzası Ekonomik Birliği ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Bölgesi (NAFTA) gibi uluslar-üstü bölgesel örgütlenmeler bu parçalanmayı küresel seviyede açığa vururken, aynı ulusa ait yöreler kendilerini ulusötesi sermayenin rotasına koymak için birbirleriyle yaptıkları yarışta bu parçalanmayı en temel yerel seviyede temsil etmektedirler. Ulusların bu parça-

---

[17] Bkz. s. 135, dipnot 54.

lanmayı kontrol altına almak için tarihsel olarak gayret gösterdikleri ileri sürülebilir; ancak, dışarıdan (ulusötesi örgütlenmeden) ve içeriden (mahalli ekonomik bölgeler ve yörelerden) gelen saldırılar karşısında bu parçalanmanın nasıl kontrol altına alınabileceği bir netlik kazanmış durumda değildir.[18]

Sermayenin ulusötesileşmesinin getirdiği beşinci (muhtemelen en önemli) sonuç, kapitalist üretim tarzının kapitalizm tarihinde belki de ilk kez Avrupa'daki tarihsel olarak özgül kökenlerinden sıyrılmış biçimde, gerçekten küresel bir soyutlukla ortaya çıkmasıdır. Diğer bir deyişle, kapitalizm anlatısı artık bir Avrupa tarihi anlatısı değildir; bu nedenle tarihte ilk kez, Avrupalı-olmayan toplumlar, kapitalizm tarihiyle ilgili kendi söz haklarını kullanmaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak ekonomik parçalanmaya denk düşen kültürel parçalanmadır, ya da olumlu dış görünüşüyle "çokkültürcülüktür." Son on yılı aşkın süredir Doğu Asya toplumlarına ait olduğu söylenen Konfüçyüsçü değerleri, kapitalizmle bağdaştırma gayretleri belki de bu kültürel durumla ilgili verilebilecek en dramatik örnektir ki bu, (Avrupa ve Doğu Asya'da) uzun süre devam eden Konfüçyüsçülüğün kapitalizme bir engel teşkil ettiği inancının tersine çevrilişidir. Avrupamerkezciliğin görünürdeki sona erişinin bir yanılsamadan ibaret olduğu iddia edilebilir zannediyorum, zira kapitalist kültür, şekillenirken Avrupamerkezciliği tam da anlatısının bünyesi içinde barındırmaktadır. Bu da Avrupa'nın ve Birleşik Devletler'in kapitalist dünya ekonomisi üzerindeki egemenliklerini kaybettikleri bir sırada bile, Avrupa ve Amerikan değerlerinin egemenliklerini kültürel olarak nasıl sürdürebildiğini açıklamaktadır. Doğu Asya Konfüçyüsçü canlanması gibi bir şeyi makul kılanın, onun Avro-Amerikan kökenli değerlere alternatif değerler ileri sürmesi değil de, kapitalist anlatının içine yerli kültürü katışı olduğu belirtilmelidir. Bunu söyledikten sonra yine de, dünya kültürü sorununun kapitalizmin daha

---

[18] Bkz. s. 136, dipnot 56.

önceki evrelerine oranla daha karmaşık bir hale geldiğini de tekrarlamak gerekmektedir.

Mekânın parçalanması ve bunun Avrupamerkezcilikle ilgili sonuçları, kapitalizmin zamansallığında bir parçalanmayı da ayrıca beraberinde getirmektedir: Diğer bir deyişle, Avrupamerkezciliğe meydan okumak, geleceği Avro-Amerikan siyasi ve sosyal modellerinden farklı biçimlerde tasavvur edebilmenin mümkün olduğu anlamına gelir. Burada bir kez daha gerçekliği yanılsamadan ayırt etmek güçtür, ancak durumun karmaşıklığı inkâr edilemez.

Son olarak, üretimin ulusötesileşmesi eski Birinci, İkinci, Üçüncü Dünya ayrımlarını şüpheli hale getirmiştir. Tüm uygulanabilir amaçlar açısından İkinci Dünya geçmişe aittir. Ancak yeni küresel biçimlenme nedeniyle Birinci ve Üçüncü Dünya arasındaki ayrım da kuşku götürür durumdadır. Geçmişte Üçüncü Dünya'nın parçası olanlar bugün ulusötesi sermayenin rotasında yer almaktadırlar ve dünya ekonomisinin "gelişmiş" dilimine aittirler. Aynı şekilde, Birinci Dünya'nın parçası olup da yeni küresel ekonomi tarafından kenara itilmiş olanların yaşam biçimleri eskiden Üçüncü Dünya'ya has olduğu söylenen yaşam biçimlerinden güçlükle ayırt edilebilir. Kuzey-Güney ayrımının eski üç dünya ayrımının yerini kademeli olarak alıyor olması belki de tesadüfi değildir; tabii Kuzey ve Güneyin sadece somut coğrafi mevkilere gönderme yapmayıp metaforik göndermelerde de bulunduğu hatırlandığı sürece: Kuzey ulusötesi sermayenin geçtiği yolları ifade etmektedir, Güney ise bulundukları konumdan bağımsız olarak kenara itilmiş dünya nüfuslarını.

Küresel Sermaye ideologları bu durumu "Küresel Bölgeselcilik" ya da "Küresel Yerelcilik" olarak tanımlamaktadırlar tabii bununla birlikte "Küresel Yerelcilik"in yüzde 70 oranında küresel ve yüzde 30 oranında da yerel olduğunu ekleyerek.[19] Ayrıca sermayeye radikal biçimde ekolojik bir slogan yakıştırmışlardır, "Küresel düşün, yerel hareket

[19] Bkz. s. 138, dipnot 57.

et."[20] Bu deyimler, dünya ekonomisinde eş zamanlı olarak sürmekte olan homojenleşme ve parçalanmayı etkileyici biçimde yakalamaktadır. Üretim ve ekonomik faaliyet (ve böylece "ekonomik kalkınma") ulusun altındaki bölgeleri mesken tutmaya başlarken, bunların yönetimi uluslar-üstü gözetim ve koordinasyonu gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, sermayenin gelişimindeki yeni rota, ulusal sınır tanımamakta ve ulusal iktisadi egemenliğin içine zorla girmektedir. Böylece ulusal pazar ve ulusal iktisadi birim kavramları konu dışı bırakılmakta ve ulusal ekonominin içeriden parçalanmasıyla ulusal egemenlik alaşağı edilmektedir.[21] Benzer şekilde, uluslar-üstü koordinasyon zorunluluğu, ulus-devletin daha geniş bölgesel ve küresel iktisadi birimlerin içine dahil edilmesine ve onun işlevlerinin değişmesine neden olur.

Küresel Kapitalizm'in yarattığı durum son yirmi-otuz yıldır ama özellikle de seksenlerden bu yana su üstüne çıkmaya başlayan belli başlı olayları açıklamaya yardım eder: Bu olaylar insanların (ve böylece kültürlerin) küresel hareketleri, (toplumlarla birlikte sosyal kategoriler arasında da) sınırların zayıflaması, toplumların içinde bir zamanlar kolonyal farklılıklarla ilişkilendirilen eşitsizliklerin ve ihtilafların tekrarlanması, toplumların içinde ve toplumlar boyunca eş zamanlı olarak homojenleşme ve parçalanma, küreselin ve yerelin birbirlerinin içine nüfuz etmesi ve "üç dünya" ve ulus-devletler yönünden tasavvur edilen bir dünyanın çözülmesidir. Bu olayların bir kısmı toplumların içinde ve toplumlar boyunca olan farklılıkların dengelenmesiyle birlikte buralardaki demokratikleşmeye de katkıda bulunmuştur. İşin ironik tarafı bu dünya durumunu yönetenlerin gücün kendi (ve kendi örgütlenmelerinin) ellerinde toplandığını teslim ediyor olmasıdır; ayrıca yereli küresele uydurmak, farklı kültürleri, sırf onları işlemez hale getir-

---

[20] "The Logic of Global Business: An Interview with ABB's Percy Barnevik, "*The Harvard Business Review* (Mart-Nisan 1991), s. 90-105.

[21] Bu Reich'ın ana argümanıdır, *The Work of Nations.*

mek ve üretimin ve tüketimin gereklilikleriyle uyum içinde yeniden kurmak için sermayenin dünyasından içeri almak ve hatta sermayenin işlemlerine karşı daha fazla duyarlı olan üreticiler ve tüketiciler yaratmak için, öznellikleri ulusal sınırlar boyunca yeniden inşa etmek gibi amaçlarla halkları, sınırları ve kültürleri kendi çıkarlarına alet ettiklerini de. Duyarlı olmayanların ya da bu işlemler için asli olmayacak kadar "berbat bir halde olanların" kolonileştirilmesine gerek yoktur; onlar kolayca kenara itilirler. "Esnek üretimin" olanaklı kıldığı şey, artık emek karşısında ne içeride ne de dışarıda (kolonilerde) açık baskıdan yararlanma zorunluluğunun olmayışıdır; sermayenin ihtiyaçlarına (ya da taleplerine) duyarlı olmayan ya da "yeterli" bir yanıt vermekten uzak olan halklar ya da yerler kendilerini anında onun rotasının dışında bulmaktadır.

Bu perspektiften bakıldığında, yukarıda günümüzdeki yerelciliğin (yeni erklenme biçimlerinin içine yerleşmiş bir postmodern bilincin) üretilmesinin koşulları olarak tarif ettiklerimin pek çoğu Küresel Kapitalizm'in işlemlerinin ürünleri olarak ortaya çıkmaktadır. Yerelin bugün, sadece onu bir kurtuluş mücadelesi alanı olarak görenlerin ilgisini çekmediği, küresel sermayeyi idare edenlerin yanı sıra, kendi topluluklarının ekonomik zenginliğinden sorumlu olanların, belki de daha büyük bir şuurla onunla ilgilendiği yukarıdaki ifadelerde gözüküyor olmalıdır. Son konuyu sonraki bölümde ele alacağım. Sermayenin yerele olan ilgisi ve yerelin sermayenin işlemleri için ne anlama geldiği, "gerilla pazarlamacılığının" bir savunucusunun aşağıdaki analizinde göze çarpmaktadır.

> 1984 burada, sorun onu nasıl yöneteceğimiz. Önerdiğimiz yanıt gerilla pazarlamacılığıdır beyler. Gerilla savaşçısının mücadelesini denetim altında tutmak için, mücadele alanını nasıl bilmesi gerekiyorsa, bugünün çokuluslu şirketi için de aynısı geçerlidir. Amaçlarımız, henüz gelişmekte olan tekniklerin yayılmasıyla başarıya ulaşabilir. Şimdi dünya pazarı, artakalan kültürel etmenler (örneğin ağızlar, yerel gelenekler, dinî bağlılıklar, siyasi ideolojiler, halk töreleri, geleneksel cinsel roller vs.), egemen kültürel et-

menler (örneğin tüketim şablonlarına dayalı yaşam tarzı tipolojileri: TV reytingleri, müzikal tatlar, modalar, filmler ve konserler, eve video kiralama, dergi abonelikleri, evdeki bilgisayara yazılım seçimi, alışveriş merkezlerine gitme vs.) ve ortaya çıkan kültürel etmenlere (örneğin interaktif ve katılımlı video, holografi ve süper iletken donanımlı taşınabilir alışveriş cihazları, tüketici arabirimli bilgisayar, robot hizmetleri vs.) göre tüketici dilimlerine ayrılmış biçimde ifade edilmektedir. Ortaya çıkan ve başlıca ilgi alanımızı oluşturması gereken pazarlama alanının tamamı, ancak (yatay olarak) haritalanmış olan 304 tüketim sahasının, sadece makro-tüketici birimlerinin görece homojen "bilinçli" ihtiyaçlarına değil, (dikey olarak) mikro-tüketicinin "bilinçsiz" ihtiyaçlarının heterojen çeşitliliğine de gönderme yapması durumunda bütünüyle kapsanabilir. Bu son haritalama işleminde, şimdiye kadar her makro-tüketim birimi için azami 507 mikro-tüketim tipini tanımlayıp sınıflandıracak bir bilgisayar çözümüne varılabilmiştir. Bu haritanın büyümesiyle belki de en özerk ve sıra dışı istekler pazarın genişlemesine ve kontrolüne yarar sağlayacak biçimde yeniden oluşturulabilecektir. Ortaya çıkan pazarlama stratejileri, pazarlama olasılıklarını baştan aşağı değerlendirerek, satış ürünün ötesine geçmeli, satış ürününün imajına yönelmelidir. Gerilla pazarlamacılığının görevi tam da burada yatmaktadır: İmajlarla bütünleşmek ve kararsızlığın olduğu yeri vurmak (ortaya çıkmış ve belirlenebilir bir sonucu olmayan durumlardan akarak, tıpkı gerilla savaşçısının yaptığı gibi). Bugünün çokuluslusu için kâr, büyüme için zorunlu bir koşul olsa da yeterli bir koşul değildir; tarihimizin tümünün gösterdiği gibi büyüme, ayakta kalma demektir. Pazarın kontrolüne ve genişlemesine bağlı kalmaya devam ederiz. Ancak, şimdi o üretimin ve tüketimin kontrolünden fazlasına ihtiyaç duymaktadır –büyümek için eksiksiz bir imaj satmak zorundayız. Aynı gerilla savaşçıları gibi kalpleri ve zihinleri kazanmalıyız. Bu görev, onların tümünü baştan aşağı kurarak ve yeniden kurarak başarıya ulaştırılabilir ancak; yani hiç sonlanmayacak bir uğraşla.[22]

---

[22] 27 Şubat 1987'de, North Carolina'daki Research Triangle Park'ta düzenlenen pazarlama konulu bir konferanstan. Rick Roderick'ten alıntılanmıştır, "The Antinomy of Post-Modern Bo-

Bu metin içerdiği bilgisayar söz dağarcığından temizlendiğinde, devrimci gerillaların stratejilerini dayandırdıkları yerel çözümlemelerle hemen hemen aynı şekilde okunabilir.[23] Ancak benzerlik burada bitmemektedir. Çeşitli durumlarla başa çıkabilmek için, değişken bir strateji gerekliliğinin uzun-vadeli örgütsel amaçlardan vazgeçmeden örgütsel esneklik ihtiyacını ortaya çıkardığı gerilla mücadelesinde olduğu gibi, gerilla pazarlamacılığındaki zorunluluklar da, bir örgüt olarak ulusötesi şirketin yeniden kavramlaştırılmasını getirir. "Küresel yerelciliğin" anlamı, şirketin kendisini, küresel hedeflerini ve örgütünü de unutmadan, çeşitli yörelerde örgütsel olarak evcilleştirmesidir. Bu, şirketlerin tıpkı gerilla savaşı veren merkezî bir Komünist Parti'nin yaşadığına benzer örgütsel problemler yaşamasına sebep olur. Kendi şirketini çokuluslu ya da ulusötesi yerine "çokevli" bir şirket olarak tarif etmeyi tercih eden bir CEO, şirketin karşılaştığı örgütsel problemleri, Mao Zedong'un Çin Komünist Partisi'nin karşılaştığı problemleri tarif edişine benzer biçimde şöyle tanımlamaktadır:

> ABB (Asea Brown Boveri) üç içsel çelişkiye sahip bir örgüt. Biz, küresel ve yerel, büyük ve küçük, merkezî raporlar ve merkezî denetimle birlikte, radikal biçimde merkezsizleşmiş olmak istiyoruz. Bu çelişkileri çözersek gerçek bir örgütsel avantaj yakalarız.[24]

Eskiye ait radikal bir slogan, "Küresel düşün, yerel hareket et", ulusötesi şirketlerce herhangi bir radikal stratejide

---

urgeois Thought", Mart 1987'de Duke Üniversitesi'ndeki Marksizm ve Toplum seminerinde sunulan bildiri, yazarının izniyle.

[23] Örnek olarak, Mao Zedung'un Çin'deki yerel sosyal ilişkilerin ve yapının "haritasını çıkarttığı" şu titiz çalışmasına bakınız: *Report from Xunwu*, (önsöz ve notlarla birlikte çev.) Roger R. Thompson (Stanford: Stanford University Press, 1990). Raporun içinde saklı olan anlamlar, Roxann Prozniak'ın inceleme makalesinde ortaya konmuştur, "The Art of Folk Revolution", *Peasent Studies* 17:3 (İlkbahar 1990), s. 295-306.

[24] "The Logic of Global Business", *The Harvard Business Review*, s. 95.

olduğundan çok daha büyük bir başarıyla özümsenmiştir. Bununla beraber, pazarlama stratejisinde yerelin farkına varılması, yerelin özerkliğinin ciddi bir şekilde farkına varıldığı anlamına gelmez; daha çok küreselin zorunluluklarıyla yerellikleri birleştirme amacıyla, yerelin özelliklerinin farkına varılması demektir. Şirketin, yerel toplum için "evcilleştirilmesi", gücün aslında yerelliklerde değil şirketin, yerel kısımlarının faaliyetlerini koordine eden küresel merkez bürosunda konuşlandığının üstünü örter. Kenichi Ohmae'den yaptığım alıntı hatırlanacak olursa, "küresel yerelcilik", "yüzde yetmiş küresel ve yüzde otuz yereldir." Günümüzün ulusötesi şirketine yol gösteren görüş, dünyayı kendi kılavuzluğu altında homojenleştirmektir. Aynı CEO şöyle yazmaktadır:

> Biz hükümetlerin üstünde miyiz? Hayır. Hükümetlere cevap veriyoruz. Faaliyet gördüğümüz her ülkenin yasalarına uyuyoruz ve yasaları biz yapmıyoruz. Bununla birlikte ülkeler *arasındaki* ilişkileri değiştiriyoruz. Dünya çapındaki ekonomik bütünleşmede *yağlayıcı* bir madde işlevi görüyoruz. (italikler orijinal metinden)[25]

Kolaylaştırdığı ilişkileri "değiştiren" yağlayıcı bir madde ha! Bununla birlikte, bu can alıcı bir noktaya işaret etmektedir. Günümüzün ulusötesi şirketleri, tıpkı radikal gerillalar gibi, sadece koşullara yanıt vermekle kalmamakta, başarıları için gerekli koşulları da yaratmaktadırlar. Fakat bunu gerçekleştirmek için ilk olarak sosyal, siyasi ve kültürel ilişkileri tüm karmaşıklıkları içinde kavramak zorundadırlar. Çözümlemedeki amacın kendisi sosyal ihtiyaç değil, örgütün ereğidir; bu ereğin ulusötesi meşruiyet elde edebilmek için yerel dillere aktarılması gerekse de.

Küresel Kapitalizmin perspektifinde yerel, bir kurtuluş alanı değil bir manipülasyon alanıdır; başka bir şekilde ifade edilecek olursa, üstünde ikamet edenlerin, sermayenin küresel kültürüyle bağdaşık hale gelmesi (kimlik-

---

[25] *A.g.e.*, s. 105.

lerinin ona uyumlu biçimde yeniden inşa edilmesi) için kendilerinden kurtarılmalarının (kimliklerinden soyundurulmalarının) zorunlu olduğu bir alandır. İroniktir ki, o halkları küresel olarak homojenleştirmeye gayret ederken bile, onların kültürünü yakıtı yapmıştır. Küresel Kapitalizm yerele farkındalığı artırırken, ayrıca sermayeye karşı direniş alanı olarak onu işaret eder.

Bununla beraber, yerelin yol açtığı çıkmaz da budur. Yerel ile, küreseli onun görüş alanı dışında bırakmak suretiyle meşgul olunursa, zorunlu olarak, daha kapsamlı bir küresel bütünlük görüşünü egemenliği altında tutan küresel sermayenin ellerinde bir manipülasyona maruz kalınır. Yerel alandaki çıkar ve güç farklılıkları, yerelin geleneksel olmayan, demokratik çizgiler boyunca yeniden inşa edilmesinde temel rol oynayıp yereli böylesine bir manipülasyona tabi kılar; zira bu farklılıklardan yararlanan sermayedir ve farklı görüşlerin ve çıkarların savunucuları birbirlerine karşı sermayeyi kullanmak isterler.[26] Süreç içerisinde yerel, üzerinde çağdaş toplumun çok yönlü çelişkilerinin karşı karşıya gelip çatıştığı, konumuna bağlı olarak her geçen dakika eleştirinin ideolojiye, ideolojinin eleştiriye dönüştüğü alan olmaya başlamıştır.

DİRENİŞ ALANI OLARAK YEREL ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Yukarıda yer alan ilk bölümde, Aydınlanma metaanlatıları-

---

[26] Hawaii'yi kapsayan ilginç bir tartışma için bkz. Jeff Tobin, "Cultural Construction and Native Nationalism: Report from the Hawaiian Front", (ed.) Arif Dirlik ve Rob Wilson, *Asia/Pasific as Space of Cultural Production* (*boundary 2* özel sayı [İlkbahar 1994]). Bu, Michel Foucault'nun, "Two Lectures"'da (*İki Ders*)", boyun eğdirilmiş bilgilerin ayaklanması" olarak ifade ettiği durumdur. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), s. 78-108. [*İki Ders*, çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden–Osman Akınhay–Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2005.]

nın ve modernlik teleolojisinin postmodern reddinin, yerelin bir direniş ve kurtuluş mücadelesi alanı olarak yeniden doğuşuna olanak tanımış olduğunu söylemiştim.[27] Daha da ileri gidip postmodern bilince devingenlik kazandıranın ve çağdaş yerel kavramını üretenin, modernleşmeyle bastırılmış ya da kenara itilmiş grupların tarihî ve siyasi varlık mücadelesi olduğunu ileri sürmüştüm. Bu tarz mücadelelerin, sadece ve sadece kabul etmedikleri modernlikten beslenmeleri nedeniyle "geleneksel" yerelcilikten ayırt edilmeleri gerekmekteydi. Modernliğin üzerinde çalışmış olduğu yerel budur. O bugün ifadesini, hem kalkış noktası hem de kurtuluş amacı olarak (tam tamına ya da metaforik olarak sosyal gruplara referans yapan) yerel farklılıklar ön varsayımına dayalı sözüm ona "farklılık siyaseti"nde bulmaktadır.

Küresel Kapitalizm tartışmam bu tezi destekleme amacını taşımasının yanı sıra çağdaş bir fenomen olarak yereli, konuyla ilgili postmodernist tartışmaların çoğunda eksik olan, benimse can alıcı olarak gördüğüm bir boyutuyla düşünmeye çağırmaktadır. Postmodernistlerin, metaanlatıları ve teleolojiyi reddedişi evrenselleştirici "temel" açıklayıcı temalar, özellikle bütünlük ve sınıf gibi Marksist fikirler üzerine bir şüphe anlamına da gelir. Bütünlükler, sırf reddedildiler diye ortadan kalkmazlar. Küresel Kapitalizm, hem eski yapıları alt üst edişiyle hem de (şimdi her zamankinden daha küresel olan sınıf ilişkileri de dahil) küresel ilişkileri yeniden biçimlendirişiyle, günümüzdeki yerel fenomenini üreten ve ona bir bağlam sunan bu tarz bir bütünlüğe işaret eder. Yerel düşüncesi, bu bağlamın farkına varmayı reddettiği ölçüde, sermayenin ve onun ideolojisi olan "Küresel Kapitalizm"in manipülasyonlarına av olmayı sürdürür. Başka bir yerde de ileri sürdüğüm gibi, postmodern eleştiri, onun bağlamını oluşturan bütünlüğün hesabını vermeyi başaramadığı ölçüde, ideolojik eleştirisi, Küresel Kapitalizm'in yaratısı olan sosyal biçimlerin

[27] Bkz. Bölüm 3.

ideolojik olarak meşrulaştırılmasından farksız hale gelir.[28] Bu nedenle, postmodern kültürel eleştirinin, sermayeye karşı, kapitalizm tarihiyle yaşıt direniş pratiklerinden beslenmeye devam eden günümüzdeki direniş hareketleriyle yeniden bağ kurması büyük önem taşımaktadır. Postmodernizmin, baskı ve eşitsizlik yapılarına yeniden bir anlam yükleyebilmek ve değişken narsisizmin kaypak yokuşları üzerinde siyasi bir konu dışılığa kayışını engelleyebilmek için böyle bir bağ kurmaya ihtiyacı vardır. Direniş pratikleri ise, teleolojik değişim anlayışlarının ve indirgemeci kategorilere sürekli kayan, karmaşık ve çelişkili bir sosyal varlık ve bilinç atfeden kavramsal teleolojilerin, kuruluşla ile ilgili içlerinde barındıkları tuzakların postmodernizm tarafından ifşa edilmesine ihtiyaç duyar; zira bu tarz teleolojik anlayışlar kurtuluş mücadelesinin sonunda alternatif gelecekler görmez, çok sayıda sosyal müzakereye dayalı, ucu açık bir süreç olması gereken bu mücadele sürecini, kafalarında önceden tayin ettikleri belli bir gelecek öngörüsüne göre düşünürler.

Küresel Kapitalizm'in yerel toplumların içine zorla girişi, beraberinde son yıllarda artan yerel direniş hareketlerini getirmiştir. Bunlar arasında özel olarak kadın hareketleri ve ekolojik hareketler göze çarpmaktadır. Bu hareketler, şimdiden yerelin küresel mücadelelerle olan ilgisinin ciddi şekilde teslim edildiğini ve çağdaş bilinçlilik düzeyini gösterecek biçimde hareket yapısının karmaşıklığıyla ile ilgili keskin bir duyarlılığın var olduğunu ortaya koymaktadır. Amerikan Dostluk Komitesi'yle (American Friends Service Committee) bağlantılı bir birlik eylemcisi olan Rachael Kamel'in aşağıdaki ifadesi buna bir örnektir. Ulusötesi çıkarlar uğruna birbirleriyle karşı karşıya getirilen, Filipinler'deki, Meksika *maquiladora*'larındaki,[29]

---

[28] Kamel, *Global Factory,* s. 75.

[29] *Maquiladora.* (ya da *maquila*) İkiz fabrika. Bu tip fabrikalar ABD-Meksika sınırı yakınlarına kurulmuştur. Meksika firmaları, ABD'de imal edilmiş parçaları gümrüksüz olarak ithal etmekte ve bunların montajını yaptıktan sonra genellikle ABD pazarına

Birleşik Devletler'deki (çoğu kadın) işçilerin içinde bulundukları kötü durumu anlatıp direnişi koordine etmek için bazı yollar önerdikten sonra şunları yazmaktadır Kamel:

> Bahsettiğimiz projelerin her biri, bilhassa da ulusötesi şirketlerin büyüklüğü ve gücüyle oranlandığı zaman, ufak tefek görünebilir. Ancak bunlardan her biri Birleşik Devletler'in içinde ve uluslararası yüzlerce yerel seferberliği bir araya getirebilecek bir hareketin inşasına doğru atılmış küçük birer adımdır da.
>
> Bu yazıda, küresel fabrikanın problemlerinin üstesinden gelebilecek geniş tabanlı ve çokuluslu bir hareket düşüncesi hâlâ bir öngörüdür. Bu rehberde belgelemeye çalışmış olduğumuz şey, küresel fabrikanın binlerce somut yerel durumdan meydana geldiğidir; ve her birimizin, nerede yaşarsak yaşayalım, nerede çalışırsak çalışalım kendi durumumuzla yüzleşmek için ufak, anlaşılır eylemlerde bulunabileceği.
>
> Her yerel hikâyenin, küresel "büyük resmin" bir parçası olduğunu kavrayarak diyalog [aynen alınmıştır] ve deneyimlerimizin paylaşılması için bir yer açabiliriz; özellikle de dilin, milliyetin, cinsiyetin, ırkın ve sınıfın engelleri boyunca. Ve bu iletişim süreci bir ağa ve koalisyon yapısına dönüşmeye başlar başlamaz, çokuluslu hareket öngörüsü bir gerçek halini alacaktır. (italikler bana ait)[30]

Kamel'in şirketleri "ulusötesi" (*transnational*) olarak tanımlarken, direniş hareketlerini daha eski bir terim olan "çokuluslu" (*multinational*) ifadesiyle tarif ettiğine dikkat edin. Ayrıca tanımladığı durumların karmaşıklığı da dikkate değerdir. Kamel yerel örgütlenmenin başarıya ulaşması için dört bileşen saymaktadır: İşçi sendikaları, cemaat grupları, dinsel kurumlar ve yerel yönetim.[31] Bu bileşenler bir araya toplanmalı ve yukarıdaki ifadede saydığı gruplar

---

ihraç etmektedir. ABD ise malın tümüne gümrük vergisi koymayıp yalnız Meksika'da eklenen değeri vergilemektedir. [— *editörün notu.*]

[30] Kamel, *Global Factory,* s. 75.

[31] *A.g.e.*, s. 26.

arasında hâlâ bir diyalog aralığı bırakılmalıdır. Postmodern bilincin bir savunucusunun, daha da büyük bir karmaşıklığı ve çelişkiyi dilemesi pek zordur doğrusu!

Kamel ve Vandana Shiva gibi eylemcilerin de gayet iyi farkında olduğu gibi, yerelin ve dolayısıyla, böylece tanımlanan çeşitliliğin olumlanmasının getirdiği problemler de yok değildir. Bu tarz problemlerden biri modernlik öncesi geçmişlerin saygınlık kazanmasıdır ki bu durum modern olana ve dünyanın ussalcı şekilde homojenleştirilmesine karşı bir direniş adına, kapitalist ve Avrupamerkezci baskıya odaklanması nedeniyle geçmişteki baskıları göz ardı etme eğiliminde olan, ruhaniliği geri getirmek adına kendileri sınıfsal ve patriyarkal eşitsizliğe bir mazeret olarak var olmuş olan geçmiş dindarlıkları onaylayan bir yerelciliğin ya da "Üçüncü-Dünyacılığın" ortaya çıkmasına neden olur. Küresel Kapitalizm'in bir sonucu, artık sermaye ya da modernlik tarafından üzerinden geçilmemiş yerel bir toplumun ortada olmayışıdır; yerel "saflık" üzerinde ısrar ediş baskının daha önceki biçimlerinin gerici bir şekilde yeniden dirilmesine bir mazeret işlevi görebilir ancak, bu durum da özellikle Hindistan'daki kadınlar örneğinde ve Kuzey Amerika'daki yerli halkların hareketlerinde dikkati çekmektedir.[32] Yerel, küresele karşı bir direniş alanı olarak değer taşımaktadır; ancak sadece geçmişin kalıtı olan eşitsizlik ve baskıyı ortadan kaldıracak bir pazarlık alanı olarak ayrıca hizmet ettiği ölçüde. Bu, gelecekle ilgili herhangi bir vaadinin gerçekleşmesinin koşuludur. Modernliğin ürünü olan farkındalığı, sadece Avrupamerkezciliğin diğer kandırmacalarından biriymişçesine akıldan çıkarmak ne mümkündür ne de arzu edilebilirdir.

Tüm bunların işaret ettiği "eleştirel yerelcilik"tir. Eleştirel yerelcilik geçmişin bakış açılarıyla bugünü eleştirel değerlendirmeye tabi tutarken bile geçmişi değerlendirmede modernliğin meydana getirdiği eleştirel bakış açıla-

---

[32] Meera Nanda, "Is Modern Science a Western Patriarchal Myth? a Critique of the Populist Orthodoxy", *South Asia Bulletin*, cilt 11, no.1 ve 2 (1991), s. 31-61.

rını alıkoyar. Bu yerelciliğin dışında kalanlar, topluluğun geçmişine duyulan romantik nostalji, (Doğu Asya'daki sözüm ona Konfüçyüsçü canlanmada görüldüğü gibi) yeni tip hegemonyacı milliyetçi arzular ya da bugünü geçmişe hapseden tarihselciliktir. Son söylenene örnek olarak son zamanlarda "Çin-merkezli" bir tarih görüşünü ortaya koymaya çalışan Çin biliminin iyi niyetli ancak yanıltıcı çabaları gösterilebilir. Bu çabalar iyi niyetlidir; zira Çin tarihini Avro-Amerikan teleolojilerin ve kavramların hegemonyasına tabiiyetten kurtarmaya yöneliktir; ancak yanıltıcıdır, zira bu çaba beraberinde, Çinlilerin bunu kendi başlarına yapamayacağı, Batılı kavramlarca kirlenmiş ve böylece kendi geçmişleriyle teması kaybetmiş oldukları görüşünü getirmektedir. Çinlinin çağdaşlığını inkâr ederken yeniden doğan Avro-Amerikalılara Çin'in geçmişini Çinliler için yorumlama ayrıcalığını veren bu tarz çabalar, kendilerine tarihilik atfederken diğerlerine bunu reva görmeyen ondokuzuncu yüzyıl Avrupalılarını akla getirmektedir. Onlar tarihin anlamını tüm dünyaya, özellikle de Üçüncü Dünya'ya bu şekilde denk düşürmüştü.[33] Diğer uçta, genel anlamda baskı sorununun açıklamasına yer verilmeden Batı öncesi etnisitelerin ve ruhaniliklerin olumlanması anlamına gelen hegemonya eleştirisindeki etnomerkezcilik yer almaktadır. Buradaki baskı, her ne kadar modern dünyada alternatif varoluş tarzlarının inkârıyla benzeri görülmemiş seviyelere varabilmiş olsa da, Batı'nın ya da kapitalizmin tekelinde değildir. Avro-Amerikalılara ve kapitalist baskıya karşı yürütülen mücadelelerde karşılaşılan ikilemlerden, modernlik öncesi baskı biçimlerini hasır altı ederek kaçılmaması gerektiğine inanıyorum. En başta devletsiz toplumları (ya da, dünyanın her yanındaki kabile örgütlenmeleri gibi, devlet örgütünün ve yerel topluluğun çakıştığı toplulukları)[34] ve uzaklara yayılmış

---

[33] Bu tutumu tartışan çığır açıcı ve etkileyici bir eser için bkz. Paul Cohen, *Discovering History in China* (N.Y.: Columbia University Press, 1984).

[34] Yerli halk hareketleri ve onların var olan devletlerle ilişkisi

devlet örgütlenmeleri için mazeretler üreten toplulukları –modernlik öncesinde Çin'de ve Hindistan'da bulunan imparatorluklar ve Osmanlı İmparatorluğu gibi– birbirinden ayırmak zorunludur. İlk söylenenlere sempati beslemek daha kolaydır ikincilere ise daha zor; zira onların durumundakilerin modernlik öncesi geçmişlerinin onaylanması, Batı'yla ilişkisi yönünden ne kadar hegemonya karşıtı bir havaya sahip olursa olsun, açık bir şekilde yeni tip milliyetçi şovenizmleri maskeler –örneğin, Konfüçyüsçü canlanma, "Büyük Çin" iktisadi bölgesinin olumlanmasıyla ilintisiz değildir. Bu iki konum kökenleri ve sonuçları yönünden birbirinden oldukça farklıdır; ve Üçüncü Dünya mazileri hakkında söz söyleyen Avro-Amerikalılarla, kimliklerini "asimilasyon sonucu yok oluştan" (bu kelimeler Frank Chin'e ait) kurtarma çabası içinde kendi mazileri hakkında söz söyleyen Üçüncü Dünya halklarını birbirinden ayırmak önemlidir. Bununla birlikte, her iki tutum da tartışmaya açıktır; tek aptalca davranış inkâr edilmesi mümkün olmayanı –Avrupalı olmayan ya da Amerikalı halkların varoluş koşullarının geçen yüzyılın ekonomik ve kültürel konjonktürlerince tayin edilmiş olduğunu– inkâr etmek değildir, bu konjonktürlerin tarihsel bilinçte ön plana çıkarmış olduğu pek çok boyuta sahip eski baskı biçimlerini kabul etmemek de (siyasaldan ayrı) sosyal anlamda gerici bir tavırdır. Şu anki yeni baskı biçimleriyle bir bütün haline gelen ve belirlenen bu tarz eski baskı biçimlerinin varlığını koruması, özellikle Marksist ve cinsiyete dayalı çözümlemeleri, eleştirel kavrayış konusunda her zamanki gibi uygun kılmaktadır.

Burada kullanılan yerel deyimi, aynı zamansallıkta ancak farklı mekânsallıkta bulunan yapıların konjonktürünün bir ürünü olduğu derecede bir anlam taşır; mekânsallığı ve böylelikle de yerel problemini doğuran en başta bu konjonktürdür. Konjonktürel durum yerelin kül-

---

ile ilgili mükemmel bir açıklama için bkz. Lam, *The Age of Association.*

türünü de belirler. Bu kültür, her gün farklı kültürlerle karşı karşıya gelmesinden dolayı maddilikten soyunmuş ve gündelik pratiğinin çıplaklığıyla ortaya çıkmış bir kültürdür. Yalıtılmışlık ve durağanlık koşullarından, yani kültürün gündelik bir yeniden üretim içinde (eğer gerçekleşen tam anlamıyla buysa) zamansız olarak bulunduğu durumdan farklı olarak, konjonktürel durum kültürel faaliyeti, üretim ve sonu gelmez bir yeniden oluşum faaliyeti olarak ortaya koyar. Kültürün bu şekilde oluşuyor olması, bugünün böylelikle geçmişin yükünden bağışık olduğu anlamına gelmez; sadece bu yükün kendisinin, bugünün faaliyetinin akışı yönünde yeniden şekillendiği anlamına gelir. Bu, geçmiş önemsiz demek de değildir; sadece tersini yapmak yerine bugünün, yaşam sürmekte olanın, geçmişle ilgili iddialarının altı çizilmektedir. Kültür, kaynağı kadar ürünü de olduğu "gündelik hayat pratiği" (terim Michel de Certeau'ya ait) aracılığıyla değişime tabi olmakla kültürelliğinden bir şey kaybetmez. Kültürün gündelik pratik içinde süre giden bir oluşum olduğuna dair keskin bilinci öne çıkarmış olan, kültürel konjonktürün küresel bir yaşam koşulu olarak sürdüğü hükümdür. Bu konu, geçmiş ve bugün arasındaki, (farklı bugünler arasındaki ilişkiyle beraber bugün ve geçmiş arasındaki ilişkiyi de tartışmalı hale getiren) farklı sosyal ve kültürel yapılar arasındaki ve hatta yapı ve olay arasındaki (özellikle olay Avrupalı olmayan halkların Avrupalılarla temas kurmasında olduğu gibi benzeri görülmemiş bir doğaya sahipse) birleşmelerin kültür ve tarih açısından ne anlama geldiğini söyleyen Pierre Bourdieu ve Marshall Sahlins'in çalışmalarında aydınlatılmıştır.[35]

Bu noktada akla gelen ilk soru, bu süregiden kültür oluşumunun, yerelin küresele direnişi açısından ne anla-

---

[35] Bkz. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), ve onun görüşleriyle ilgili yeni bir tartışma için Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985) [*Tarih Adaları*, çev. C. Hakan Arslan, Dost Kitabevi Yay., 1998].

ma geldiğidir. Ashis Nandy bunu şöyle ifade etmektedir:

> Dünyevi güçleri birbirine eşit olmayan iki kültür diyaloğa girdiğinde, eğer diyalog her iki tarafın da diğer kültürlerle dair kendilerine özgü, ifade edilmemiş teorileri için veya bunlar yoksa her iki tarafın da genel kültür teorisi için beraberce paylaşılan bir mesafe bırakmıyorsa, arada yeni bir hiyerarşinin doğması kaçınılmazdır. Her kültürün kendi kategorilerine göre incelenmesi gerektiğini söyleyen, ve popüler antropolojide ortaya çıkan kültürel görececilik kavramı sınırlıdır; zira her kültürün diğer kültürlerin onu yorumlayış biçiminin farkında olması gerektiği konusunu vurgulamada yetersizdir. Kültürel görececilik adına diğer kültürlere kendi yöntemlerini kullanma imkânı tanımak kolaydır; özellikle de bu öteki kültürlerin kendi gelecek öngörüleri birinin kendi dünya görüşünce yamyamca yutulmuş durumdaysa. Yabancı bir kültürün, kendisine biçtiği değerle yaşamak, bu değeri kendi kişiliğiyle bütünleştirmek ve kendi kendisinden kaynaklanan iç gerilimle yaşamak o kadar kolay değildir. Diğer kültürlerle diyalog nedeniyle birinin kendi kültürü içinde, bir iç diyalogla yaşaması ise belki de çok daha zordur; çünkü, o zaman rahatsızlık veren diyaloglara –ve diyaloglardan doğan tehditlere– karşı dikkatlice planlanmış kültürel savunmalar unufak olmaya başlar.[36]

Nandy'nin kültürel diyalog görüşü, Mohandas Gandhi'nin kültür yaklaşımının etkisindedir. Richard Fox, Gandhi'yle ilgili yaptığı son çalışmasında Gandhi'nin, "kültürel değişimlerin ortaklaşa deneyler aracılığıyla", bugünü kalkış noktası olarak almış ancak "doğru"ya ulaşmaya çalışan farklı geçmişlere de kapıyı aralık bırakmış deneyler aracılığıyla gerçekleştiğine inandığını anlatmaktadır.[37] Benim burada önerdiğim yerel de bu tarz bir deneyin alanıdır. Bununla birlikte "deney" küresel ölçekte olmalıdır. "Otan-

---

[36] Ashis Nandy, Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness (Delhi: Oxford University Press, 1985).

[37] Richard G. Fox, *Gandhian Utopia: Experiments with Culture* (Boston: Beacon Press, 1989), s. 26.

tik" bir yerel kültürü yeniden olumlama çabası içine giren direniş, onu üreten konjonktürleri göz ardı etmesi nedeniyle başarısızlığa mahkümdur; zira sözüm ona otantik yerel kültür, onu yeniden kurmak ve küresel homojenleşme içinde asimile etmek isteyen küresel güçlerce (örneğin gerilla pazarlamacıları) gündelik olarak alt üst edilmektedir.

Bu, stratejik bir direniş kavramı olan yerel konusundaki ikinci problemdir ve hatta daha büyük bir ciddiyet barındırır: Küreselin yereli asimile etmesi sonucu farklı yerellikler, dünya toplumlarına karşı gerilla savaşı veren küresel sermayenin ellerinde birer piyona dönüşürler. Aslında belki de günümüzdeki direniş/kurtuluş hareketlerinin karşı karşıya kaldığı en büyük meydan okuma budur: Faaliyetlerine (bunlar isterse onların yerel toplumlara ve ekolojilere verdiği zararların azaltılmasını amaçlayan emek taleplerini ve çabalarını içersin) karşı en ufak bir müdahalede bulunmayıp, yeni teknolojilerin de olanaklarından yararlanarak yeni yörelere taşınmakla tehdit eden küresel şirketlerle nasıl başa çıkılacaktır? Daha doğrusu, yeni teknolojilerin geliştirilmesindeki esas amaç nedir? Tüm toplulukları ve şehirleri, üretim yaptığı fabrikaları kapatıp kapatmayacağı şüphesi içinde bırakan, işlerini –ve toplumun tamamının geçim yolunu– kurtarabilme amacıyla onları kendi yaşadıkları yerde tutabilmek için birbirleriyle kıyasıya mücadele eden ve şirkete daha iyi daha güzel teklifler sunmaya çalışan toplulukları çıkarını hesaplayarak seyreden General Motors'la bu direniş nasıl başa çıkacaktır? Bu koşullar altında bir yerel direniş, eğer bu direniş hem bilinç hem de eylem düzeyinde yerel-ötesiyse bir anlam taşır; koca bir "eğer", dünyaya yayılmış boşunalık hissinin olası sebebi. İkilemi artıran direnişin zorunlu olarak temeli olan yerel bilinçle başarılı bir direniş için olmazsa olmaz olan yerel-ötesi bilinç ve faaliyetin birbirleriyle çelişmesidir. Eğer bu çelişkinin üstesinden gelinebilirse, sermayenin dünyada sebep olduğu parçalanma direniş hareketleri için bir avantaja dönüştürülebilir: Onun sömürülüp asimile edilişine karşı otantik olarak yerel talebi

küresel kapitalizmin "fazla yüklenmesine" neden olup onu parçalanmaya doğru götürebilir.[38]

Küresel Kapitalizm'e karşı direnişte ne gibi bir rol oynayabileceğinden ayrı olarak, yerelin gelecek için bir inşaat bloğu olarak nasıl hizmet edebileceği sorusuna Henry Giroux tarafından bir cevap önerilmiştir. Giroux, "sınır pedagojisi"ni postmodern/postkolonyal "farklılık siyaseti"nden türetmiş olsa da, farklılığın kendi içinde bir amaç olarak kabul görmesinden rahatsızlık duymaktadır zira bunun anlamlı bir siyasetin altını oyduğunu doğru bir şekilde sezmektedir. Bu nedenle de "bütünleyici olmayan siyaset"e temel oluşturabilecek yeni bir "çeşitlilik içinde birlik" reçetesi peşindedir.[39] "Bütünleyici olmayan siyaset", "kısmi olana, özgül olana, farklı toplulukların ve iktidar biçimlerinin bağlamlarına" dikkat etmelidir, ancak "daha geniş teorik ve ilişkisel anlatıları boşlamak amacıyla" değil,

---

[38] Bir direniş aracı olarak "sistemi aşırı yükleme" ifadesini Wallerstein'e borçluyum. "Development: Lodestar or Illusion?", Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms* (Londra: Polity Press, 1991), s. 124. [*Sosyal Bilimleri Düşünmemek 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, çev. Taylan Doğan, Avesta Yay., 1999.] Bu konuda aklımda olan şey belki Güney Pasifik kültüründen bir hikâyeyle resmedilebilir. Güney Pasifik'teki sözlü gelenekleri incelerken Subramani, Güney Pasifikli yazarların "bazı durumlarda, kendi sözel geleneklerini, onların Avrupalı araştırmacılar tarafından yapılmış çevirilerini okuyarak yeniden keşfettiklerini" gözlemlemiştir. Avrupalı araştırmacıların, dünya çapında böyle bir faaliyete girişmelerinin sebebi, en azından başlangıçta, daha iyi kontrol edebilmek, değiştirebilmek ve asimile edebilmek için yerlileri anlama çabalarıydı. Kurtuluşu hedefleyen yeni kültürel bilinçle birlikte aynı "araştırmacılar" artık kurtuluş amacına ve asimilasyona karşı yerel kimliğin tanınmasına hizmet etmektedirler. Subramani, *South Pasific Literature: From Myth to Fabulation* (suva: University of the South Pasific, 1985), s. 32.

[39] Giroux, *Border Crossings*, s. 79. "farklılıkta birlik" için bkz. Yuji Ichioka, "'Unity Within Diversity': Louis Adamic and Japanese Americans", *Working Papers* in Asian/Pasific Studies, no. 1 (1987).

"yereli ve küreseli kucaklayabilmek için."[40] Özellikle onun "biçimleyici anlatılar" düşüncesi, yukarıda ileri sürdüğüm düşünceleri ikna edici bir şekilde ifade etmektedir:

> Bütünlüğe ve temelciliğe karşı olan postmodern saldırı beraberinde bazı dezavantajlar da getirmektedir. Haklı olarak yerel anlatıların önemine odaklanıp, doğrunun temsilin önünde geldiği düşüncesini reddederken, farklı grupları ya da yerel anlatıları tarihsel ve ilişkisel olarak ortak bir projenin içine yerleştirmede temel olan, tek nedene dayalı ve biçimleyici temel anlatılar arasındaki ayrımı bulanıklaştırma tehlikesini de taşımaktadır. Bu konu açılacak olursa, farklılığı birliğe karşı değil de birliğin içinde çözümleyebilen biçimleyici bir anlatı öne sürmeyen herhangi bir farklılık siyasetini, radikal bir sosyal teori olarak tasavvur etmek güçtür.[41]

Yukarıda da belirttiğim gibi, günümüzdeki tartışmalarda yerelin taşıdığı anlam belirsizdir ve ona çözümlemeyi daraltabilecek bir tanım yüklemekten kesinlikle kaçınılmalıdır. Giroux'nun ifadesi, çağdaş yerel düşüncesinin neden sıkı sıkıya kurallara bağlı biçimde tanımlan*maması* gerektiğini açıklamaktadır. Bu ifadedeki yerel (yerel anlatılar) mekânsal olarak somut ilişkilere sahip olmayı sürdürür, ancak yerelin eleştirel bir kavram olarak işlev görebilmesi için, onun sınırlarının açık (ya da gözenekli) tutulması gerekmektedir. Günümüzdeki yerel, sosyal çelişkilerin çözülmesi sürecinde –"biçimleyici" anlatıların oluşumu sürecinde– tanımlanması gereken bir icat ve yapım alanıdır; tam da bugün yerelin nihai olarak küresel için bir alan olması nedeniyle.

---

[40] Giroux, *Border Crossings*, s. 79.
[41] *A.g.e.*, s. 54.

5 ÇİN TARİHİ VE ŞARKİYATÇILIK SORUNU

Aşağıda kavram ve pratik olarak Şarkiyatçılıkla ilgili sorunlar ele alınmaktadır. Bu sorunlar ilk olarak, Edward Said'in 1978 yılında yayınlanan ve Avrupa ve Birleşik Devletler'deki Üçüncü Dünya ile ilgili kültürel çalışmalar üzerinde kalıcı bir etki bırakan *Şarkiyatçılık* adlı eserinde ortaya atılmıştır.[1] Said'in kitabı kadar kitapta yer alan pratikteki Şarkiyatçılıkla ilgili eleştiri de kışkırtıcıydı; kitabın önem taşımasının en büyük sebebi burada Said'in, Asyayla ilgili Avro-Amerikan çalışmalarında, tarihsel yorumun, kültürün ve siyasetin nasıl kesiştiğini amansızca gözler önüne sermesiydi. Said'i eleştirenlerin aksine ben, bu kesişmenin ortaya çıkardığı sorunların, genel olarak Asya'nın, özel olarak da Çin'in tarihsel yorumu konusundaki problemlerle halen yakından ilgisi olduğunu ileri süreceğim. Öte yandan, öne süreceğim bir başka şey de, günümüzdeki tarihî kanıtların, tarih, kültür ve siyaset arasındaki ilişkinin yeni bir dökümünün verilmesini gerektirdiğidir. Kaldı ki bu ilişki, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta onu tasavvur edişinden oldukça farklı bir biçimde ortaya konmalıdır. Şarkiyatçılığın bu yeni biçimde kavranılması temelinde, tarihsel çalışmalarda Şarkiyatçılığın yükünden sıyrılabilme olanaklarından bahsedeceğim. Şarkiyatçılık kavram olarak bütün bir "Şark"a gönderme yaptığı için, argümanlarımın tasvirinde, Şarkiyatçılık mesleğinin sadece Çin tarihindeki kanıtlarını değil diğer ülkelerin tarihlerindeki kanıtlarını da dikkate alacağımı eklemeliyim. Son olarak, burada belli başlı tarihsel sorunlarla değil,

---

1 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978) [*Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Necmiye Alpay, Metis Yay., 1999.]

olsa olsa metatarihsel olarak nitelendirilebilecek sorunlarla uğraştığımı belirtmek istiyorum.

ŞARKİYATÇILIK

Said'in kendi ifadeleriyle kısa bir özetini verecek olursak,

> Şarkiyatçılık (...) üst üste binen birkaç safhaya tekabül eder: Bunlardan ilki, Avrupa ve Asya arasındaki 4000 yıllık tarihe sahip ilişkide gerçekleşen tarihsel ve kültürel değişmedir; ikincisi, Batı'da on dokuzuncu yüzyılın başlarında başlayıp çeşitli Şark kültürleri ve gelenekleriyle ilgili çalışmalarda uzmanlaşmayı getiren bilimsel disiplindir; ve üçüncüsü, dünyanın Şark olarak adlandırılan ve hâlâ önemini ve siyasal olarak vazgeçilmezliğini koruyan bölgesi hakkındaki varsayımlar, imgelemler ve hayallerdir. Şarkiyatçılığın bu üç yönü arasındaki görece ortak payda Garp'ı Şark'tan ayıran çizgidir ve ileri sürmüş olduğum gibi, imgesel coğrafya olarak adlandırdığım bu çizgi doğal bir olgu olmayıp insan ürünüdür. Bununla birlikte, söylediklerim Şark ve Garp ayrımının değişmez bir ayrım olduğu ya da sadece bir kurgudan ibaret olduğu anlamlarına gelmez.[2]

Said'in çalışması Batı Asyayla ilintili Şarkiyatçılığın neredeyse tamamıyla ikinci ve üçüncü yönleri üzerinde durmakta ve tezini önde gelen İngiliz ve Fransız Şarkiyatçılarının eserlerine dayandırmaktadır. Çalışmanın esas yönlerinden biri günümüzdeki alan çalışmalarını, Avrupa'daki Şarkiyatçı geleneğin doğrudan bir devamı olarak sunuşudur. Argümandaki iki temel varsayımı burada anmaya değer.

Bunlardan ilki, "Şarkiyatçılığın miraslarından ve esasen onun epistemolojik temellerinden biri olan tarihselciliktir ki bu görüş (...) insanoğlunun bir tarihi varsa, bu tarihin erkekler ve kadınlarca üretildiğine ve onun tarihsel

---

2 Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", Francis Barker (ed.) ve başka yerlerde, *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference,* 1976-84 (Londra: Methuen, 1986): s. 210-229.

olarak alınan her dönem, devir ya da an için karmaşık ancak tutarlı bir bütünlük olarak kavranabileceğine dayanır." Said, bu tarihselcilik kavramını daha açık bir biçimde "tutarlı bütünlükler" şeklinde tasavvur edilen farklı tarihleri küresel ölçeğe yerleştiren "evrenselleştirici bir tarihselcilik" olarak tarif etmişti.[3] Mekânsal farklılıklar böylelikle zamansal farklılıklara dönüşmüş ve farklı toplumlar, Avro-Amerika'nın ilerlemenin doruğunda yer aldığı ilerleyen bir zamansallık içinde farklı konumlara oturtulmuştu: "İlkel olan, Avrupa'nın yaşı epeyce geçkin eski bir biçimi olan, Avrupa ussallığının içinden serpildiği doğurgan bir gece olan Şark'ın gerçekliği acımasız bir biçimde bir tür paradigmatik fosilleşmeye terkedilmişti."[4]

Said'in çözümlemesinde belirdiği kadarıyla oldukça kültürelcidir de Şarkiyatçı epistemoloji. Kültürelcidir derken, bu epistemolojiye dayalı temel metinlerde toplumların genelde telaffuz edildiğinden ancak bu telaffuzun toplumların özselleştirilmiş kültürel karakteristiklerine dayanılarak yapıldığından bahsediyorum. Kültürelci özcülük hem mekânsal hem de zamansal olarak homojenleştiricidir. Mekânsal olarak belli bir toplumun içinde bulunan farklılıkları yadsır ve Şarkiyatçılık örneğinde olduğu gibi, sahip oldukları ortak karakteristikler nedeniyle "Şarklı" damgası yiyen Asyalı toplumların arasındaki farklılıkları da yok sayar. Zamansal olarak da homojenleştiricidir; zira zamana bağlı olarak üretilen ve yeniden üretilen yaşamsal bir deneyim olan kültürün yerine zaman dışı kültürel bir öz koyar. Kültürelcilik, diğer bir deyişle, toplumsallık ve tarih dışı (on sekizinci yüzyıl Avrupa tarihselciliğinde ortaya çıkan ve ayrıca Said'in "tarihselcilik" kelimesini kullanışına şekil veren anlamda, "organik olarak ve içsel bakımdan tutarlı, bir ruhun, bir özel esinin, bir *Klima* [hava] ya da ulusal bir düşüncenin bir arada tuttuğu")[5] bir kültür kavramına yol açar. Bu kültür kavramı, kültürün süregiden

---

[3] Said, "Orientalism Reconsidered", s. 223-224.

[4] *A.g.e.*, s. 215.

[5] Said, *Orientalism*, s. 118.

tarihsel bir faaliyet (ki bu da başka bir tarihselcilik anlayışını şekillendirir) olarak üretilmesinde rol oynayan toplumların arasındaki ve içindeki ilişkileri gizler. Bu kültürelcilik, Şarkiyatçılıkta sözümona Şarklı toplumların aynı anda neden hem uygarlıktaki başarıları nedeniyle hayranlık duyulacak nesneler hem de geçmişe ait fosilleşmiş kalıntılar olarak ortaya çıktığının anlaşılması bakımından önemlidir. Şarkiyatçılıkta tarihin yerine kültür konulduğu için, bu toplumlar fosilleşmiş kalıntılara dönüşür; zira onların artık "gerçek" bir tarihsellikleri yoktur ve Johannes Fabian'ın farklı bir bağlamda ortaya koyduğu gibi, bugünlerinin geçmişlerinin yeniden üretiminden başkaca bir şey olmaması sebebiyle gerçek bir çağdaşlıkları da.[6]

İkinci olarak, bu epistemoloji Avro-Amerika'nın Şark üzerindeki iktidar meseleleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. *Şarkiyatçılık*'ta Said, Şarkiyatçılığın onlar olmadan "meydana gelemeyeceği" dört ön varsayımın altını çizer: Avrupalıların diğer toplumlarla temas kurmasına yol açan Avrupa yayılmacılığı; diğer tarihlerle yüzleşme ki karşılaştırmalı tarihle doruğuna ulaşan bu yüzleşmede bu temas zorunluydu; "duygudaşça özdeşleşme", kimilerince bu yabancı kültürlerin zırhlarından içeri süzülmek için tek yoldu, bu kültürlerin "her birine düşmanlık dolu yaratıcı bir ruhla nüfuz edildi" (on sekizinci yüzyıl tarihselciliğine şekil veren ve onun şekil verdiği ruh budur); ve son olarak, "doğayı ve insanları türlere göre sınıflama" ve artık dünyanın eski tasavvurlarının içinde tutulamayacak kadar bol olan deneyimleri bir düzene sokma "dürtüsü."[7] Gözlemleyebileceğimiz gibi, yayılmacılık, dünyayı tekrar düzenlemek isteyen yeni epistemolojilerin kalkış noktasıydı. Şarkiyatçılık, bu sürecin ayrılmaz bir sonucuydu.

Şarkiyatçılık, dünyanın epistemolojik olarak bu şekilde yeniden düzenlenişinin bir parçası olarak sadece emperyalizmin elindeki düşünsel bir araçtan ibaret değildir,

---

[6] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

[7] Said, *Orientalism*, s. 116-120.

"düşünsel emperyalizm"in kendisidir. Said'e göre, Michel Foucault'nun bu terimden anladığı anlamla bir "söylem"dir Şarkiyatçılık: "Şarkiyatçılık, Şark'la –Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek– uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir."[8] Burada altı çizilmesi gereken nokta şudur ki, Said, iktidar ve Şarkiyatçılık arasında oldukça karmaşık bir ilişkinin var olduğunun tamamıyla bilincinde olduğu halde, Şarkiyatçılığın, sadece iktidara hizmet etmekle ve iktidarı temsil etmekle kalmayıp, "jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine bir dağılımının"[9] ta kendisi olduğu konusunda son derece emindir; diğer bir deyişle, Şarkiyatçılık söylem olarak iktidara ait bir epistemolojidir. Bu nedenle, modern Avro-Amerikan kültürel bilincinin (ve bilinçsizliğinin) ayrılmaz bir parçasıdır.

Said'in *Şarkiyatçılık*'ta modern Avro-Amerikan kültürünü, içinde temsil edilen "Şarklı" toplumlar yönünden değil de bu boyutuyla masaya yatırdığını belirtmek gerek. Aslına bakılırsa, onun temel amaçlarından biri, böylesine Şark temsillerinin, "Şarklılar"ı nasıl sessizliğe itip, onların kendilerini temsil etme olanaklarını nasıl ellerinden aldığını ispat etmektedir. Fakat, argümanı vardığı noktada pek de tatmin edici olmayabilir. *Şarkiyatçılık*, kabahatlinin bulunmasıyla ya da davanın kapanmasıyla değil, yeni sorularla son bulur: "Başka kültürler nasıl *temsil edilir*? Başka kültür nedir? Ayrı bir kültür (ya da ırk, din, uygarlık) düşüncesi işe yarar bir düşünce midir, yoksa böyle bir düşünce her zaman, (kişinin kendi kültürü söz konusu olduğunda) kendinden hoşnutluk duyma, ("öteki"nin kültürü söz konusu olduğunda da) düşmanlık ve saldırganlık

---

[8] Said, *Orientalism*, s. 3.
[9] *A.g.e.*, s. 12.

mı getirir?"[10]

İktidar, bilhassa da Avro-Amerika'nın siyasal iktidarı, Said'in Şarkiyatçılıkla ilgili argümanının kilit noktasını oluşturur. Said'in Şarkiyatçılık anlayışına şekil veren siyaset, kültür ve tarih ilişkisini biçimlendiren odur. Argümanın mantığıyla hareket edilirse, küresel ilişkilerde bu ilişkinin yeniden biçimlenmesine yol açan bir iktidar kayması beklenebilir ki, bu durumdan Şarkiyatçılığın belki de Avro-Amerika'nın dünyayla ilişkilerinde belli bir dönemin açıklaması olarak geçmişe ait bir olgu olduğu sonucu çıkarılabilir. Günümüzde, Şarkiyatçılıkla ilgili bu sonuca ulaşanlar gerçekten de vardır (onun hiçbir zaman var olmamış olduğundan bahsedenler de).

Ben bu konuda farklı bir tutum ileri sürmek istiyorum: Geçmişe ait bir fenomen olması şöyle dursun, Şarkiyatçılık ve onu besleyen kültürelci epistemoloji, mutlaka Said'in işaret ettiği yerlerde olmasa da bugün de tam anlamıyla yaşamaktadır ve siyaset, kültür ve tarih arasında yeniden biçimlenen ilişkinin içindedir. Dahası, bu ilişkinin doğası, Said'in Şarkiyatçılıkla, onun konumu ve yapısıyla ilgili kavrayışı üzerine kafalarda önemli soru işaretleri oluşturmaktadır. Özel ilgi gerektiren bir soru şudur: Şarkiyatçılık, Avro-Amerikan gelişiminin özerk bir ürünü olup, böylelikle sadece onun "Şark"a yüklediği bir olay mıdır, yoksa Avro-Amerikalılarla Asyalılar arasında yavaş yavaş gelişen bir ilişkinin ürünü olup, ikincisinin onu makul karşılamasıyla ortaya çıkmasına suç ortaklığı ettiği bir olay mı? E. P. Thompson'ın sınıfla ilgili sorduğu soruyu taklit ederek soracak olursak, Şarkiyatçılık bir nesne midir yoksa bir ilişki mi? Bu soruya ve onun Şarkiyatçılığın tarihsel anlamıyla ilgili bize söyleyebileceklerine dönmeden, günümüzdeki kendi kendini temsil meselesiyle ilgili bazı gözlemlerde bulunmak istiyorum.

"ŞARKLILARIN ŞARKİYATÇILIĞI"[11]

Said'in *Şarkiyatçılık*'taki argümanı çeşitli perspektiflerden eleştirilebilir; ama ona ağzının payını vermeye çalışanlar özellikle "Şarkiyatçılar" olmuştur. Bundan dolayı, bu eleştirilerin artıları ya da eksileri ne olursa olsun bana göre kitaptaki esas argüman su götürmezdir: Şarkiyatçılık, ondokuzuncu yüzyılda kendini bütünüyle gözler önüne sermiş ve Avrupa'yı gelişmenin merkezine ve zirvesine yerleştirip, dünyayı zamansal ve mekânsal olarak Avrupa'daki gelişmeye göre değerlendirip düzenlemiş olan Avrupamerkezci bir dünya anlayışıyla bir bütünü oluşturuyordu (onun aynı anda hem bileşeni hem ürünüydü). Bu şekilde yeniden düzenlenen dünyada, Avrupalı olmayan toplumlar neye sahip olduklarına göre değil, neden yoksun olduklarına göre karakterize edildiler; diğer bir deyişle, Avrupa gelişmesinde rol oynayan karakteristiklerin kaçının onlarda bulunmadığıyla. Avrupa'daki gelişmeye karşı çağdaş alternatifler olarak ele alınmaları şöyle dursun, genelde onların Avrupa'nın çoktan geride bıraktığı bir gelişme seviyesinde bulundukları düşünüldü. Avrupalıların gözünde bugüne alternatif teşkil etmiyordu onların bugünü; Avrupa'nın gelişim sürecinde geçmişe ait bir aşama olarak görülüp onlarca "çağdaş atalarımıza has bir teori"[12] olarak tanımlanıyordu. Bu yeni dünya görüşü, Avrupa'nın dünyayı egemenlik altına alması ve kolonileştirmesi süreciyle el ele ilerledi.

On dokuzuncu yüzyıldan bugüne epeyce mesafe kat etmiş olabiliriz; ancak, Avrupamerkezciliğin geçmişte kalmış bir şey olduğunu ileri sürmek epeyce güçtür. Dünya hakkındaki görüşlerimizin temelini halen II. Dünya Savaşı

---

[11] Bu alt başlığı Yang Congrong'a borçluyum, "Dongfang shehuide dongfanglun" ("Şark Toplumlarının Şarkiyatçılığı"), *Dangdai* (Çağdaş), no. 64 (Ağustos 1, 1991), s. 38-53.

[12] Bu argümanın, biraz taraflıca da olsa, tam anlamıyla geliştirildiği yer: J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (New York: The Guilford Press, 1993). "Çağdaş atalarımız" için bkz. s. 16.

sonrasında ortaya çıkan modernleşme "teorisi" oluşturmaktadır; ve bu teori, üzerinde Avrupamerkezciliğin derin izlerini taşımaya devam etmektedir. Aradaki fark, Avrupalı olmayan ve "modernlik öncesi" toplumların durumlarının artık tarihsel noksanlıklarına göre değil tarihi fazlalıklarına göre tanımlanmasıdır; yani "gelenek"lerine göre. Bir toplumun geleneksel toplum olarak damgalanmasına yol açan ve onun modernliğe doğru ilerleyişini engelleyen, geçmişin bir biçimde onun üzerinde bırakmış olduğu yüktür. Modernlik ve geleneğin, gelişme ve az-gelişmenin aynı tarihsel sürecin farklı safhaları olabileceklerine dair, Avrupalı olmayan toplumların aydınlarından gelenleri de dahil, radikal itirazlara rağmen, aralarındaki kavramsal yalıtılmışlık (gelişmiş "iç taraf"ın gelişmemiş "dış taraf"tan yalıtılışı) sadece popüler bilinçte değil, aydınların çalışmalarında da varlığını sürdürmeye devam etmektedir. "İç taraf", artık Avrupalı olmayan bazı toplumları da kapsar hale gelmiştir; bu durum daha önceki modernleşme yorumlarıyla ilgili bazı problemler yaratmıştır, ancak bununla birlikte modernleşme fikrinin daha ileri seviyede bir güç kazanmasına da vesile olduğu ileri sürülebilir.[13] Burada ortaya atmak istediğim soru, Şarkiyatçılığın sadece Avrupalıların özerk bir yaratısı olup olmadığı ya da onun ortaya çıkışına "Şarklılar"ın da suç ortaklığı edip etmediği sorusudur. Yukarıda, Şarkiyatçılığın muhtemelen bir "ilişki"ye tekabül ettiğini söylerken aklımda olan soru buydu. Said, *Şarkiyatçılık*'ta daha sonra peşine düşmediği pek çok soru atar ortaya. Beliren bu sorular, Şarkiyatçılığın yeri, üretimi ve sonuçları ile ilgili ve Şarkiyatçılık ile onun modernlikte sahip olduğu yeri kavramada temel olduğunu düşündüğüm pek çok sınıflandırma yapmayı gerektirmektedir. Said'in *Şarkiyatçılık*'ı, onun da çabucak kabul ettiği gibi, Avro-Amerikan düşüncesiyle ilgili bir çalışmadır ve Asyalı toplumların aydınlarının ve bu toplumlardan olan diğer kimselerin, Şarkiyatçılığın pratik

---

[13] İç taraf/dış taraf ayrımının Avrupamerkezciliğin temel bir özelliği olduğu düşüncesi yukarıda adı geçen eserde geliştirilmiştir.

ve kavram olarak ortaya çıkışına nasıl katkıda bulunmuş olabilecekleri sorusuna pek dokunmamaktadır. Şarkiyatçılık Avrupa aydınlarının bir yaratısı idiyse bile, Şarklı aydınlar ona nasıl karşılık verdiler ya da onu nasıl algıladılar? Said'in çalışmasında ileri sürüldüğü gibi, aydınlar gerçekten de kendilerini temsil etme konusunda suskun ya da bunu yapamayacak halde miydiler? "Şarklılar"ı, Avrupalı söylemin nesneleri olarak değil de, bu söylemin ortaya çıkışında faal rol oynayan kimseler olarak resme kattığımızda, "Şarkiyatçılık" ve modern bilinç sorunsalının tamamı neye dönüşür? Şarkiyatçılığın resminin bu şekilde yeniden çizilmesi, Şarkiyatçılık ve iktidar arasındaki ilişki meselesine dair neleri değiştirir? Said, Şarkiyatçılığın iç taraf/dış taraf (ya da Garp/Şark) ayrımını keskinleştirdiği iddiasında gayet haklı olsa da, bunun da ötesinde, Şarkiyatçılığın neticesinin eninde sonunda böyle bir ayrımı şüpheli hale getirmesi mümkün müdür?

Önce, Şarkiyatçılarla başlayalım. Said, Şarkiyatçılığın epistemolojik varsayımları nedeniyle, yabancı bir kültürü kavrama aracı olarak "duygudaşça özdeşleşme"ye (*sympathetic identification*) gereksinim duyduğunu belirtmektedir. Benim bundan çıkardığım anlam, Şarkiyatçının yabancı bir kültürü anlama sürecinde bir ölçüde "Şarklılaşma"ya ihtiyaç duyduğudur; böylelikle Şarkiyatçı Öteki'yi Ben'in toplumundan uzağa iterken, ona yaklaşır da. Sadece bir uzman ya da bilirkişi olarak olsa da, Şarkiyatçı sadece Öteki hakkında konuşmaz; Öteki *adına* da konuşur. Çin modernleşmesiyle ilgili son çalışmalardan birinde editör Kurt Werner Radtke, tahminen kitabın yazarları adına konuşurken, "kitabın yazarlarının, tüm aydınların ve Çin uzmanlarının hayatlarının akışı doğrultusunda Çinlileşme sürecinden etkilendiklerini" yazmaktadır.[14] Bunda pek bir tuhaflık olmasa da, akademik çevrelerde daha fazla merak uyandıran "Batılılaşmış Çin"i bolca düşünürüz de, "Çinli-

---

[14] Kurt Werner Radtke/Tony Sach (ed.), *China's Modernisation: Westernisation and Acculturation* (Stuttgart: Franz Steiner, 1993), s. 1.

leşmiş Batı" düşüncesi aklımıza bile gelmez pek. Aşağıda da ileri süreceğim gibi, eğer bu düşünceyi de göz önüne alırsak, Şarkiyatçılık çözümlemesinde asli rol oynayan ben ve öteki ya da özne ve nesne ayrımları tamamen ortadan kalkmasa da bulanık hale gelir. Şarkiyatçılığın başından günümüze, tarihte pek çok "Şarklılaşmış Batılı"ya rastlandığını söylemek burada yeterli olacaktır; Çinliler gibi yaşamaya çalışmış Çin'deki Cizvitlerden, Araplar gibi yaşamaya çabalamış Arabistanlı Lawrence'a; İngiliz Şarkiyatçılığın kurucusu William "Şarklı" Jones'tan, Radtke'nin kitabının "Çinlileşmiş" yazarlarına kadar.[15] Şarkiyatçılara Şarklılar adına konuşma hakkını veren "Şarklılaşmış" olmalarıydı. Gel gelelim, onlar "Şarklılaştıkları" ölçüde "Şark"ın bazı yönlerini benimsedikleri için evlerinde marjinal ve hatta ideolojik yönden kuşku duyulacak kimseler olarak görüldüler. Onların ideolojik açıdan zan altında bırakılışları, kaçınılmaz olarak Şarkiyatçılık ve iktidar arasındaki ilişki sorusunu gündeme getirmektedir.

Bu kuşkuya neden olan belki de şudur: Şarkiyatçılar

---

[15] *Şarkiyatçılık* bu "Şarklılaşma" durumuyla ilgili örnekler sunar. Ayrıca, Avrupa'daki Şarkiyatçılar hakkında önemli açıklamalar yapan bir eser için bkz. Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Discovery of India and the East,* 1680-1880 (New York: Columbia University Press, 1984), çev. Gene Patterson-Black ve Victor Reinking, Edward Said'in önsözüyle. Jonathan Spence, *To Change China: Western Advisers in China,* 1620-1960 (Boston: Little, Brown and Co., 1969) ve Randall E. Stross, *The Stubborn Earth: American Agriculturalists on Chinese Soil,* 1898-1937 (Berkeley: University of California Press, 1986), gücün yaptıklarını temel seviyede kavramamız adına Çin'e yerleşen Batılılarla ilgili aydınlatıcı portreler verir. Cizvitlerle ilgili yeni bir çalışma için bkz. Charles E. Ronan ve Bonnie B.C. Oh (ed.), *East Meets West: The Jesuits in China,* 1582-1773 (Chicago: Loyola University Press, 1988); bu eserde, ilgi uyandıracak pek çok makale bulunmaktadır. Lawrence için bkz. otobiyografisi, T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (New York: Dell Publishing Co., 1964) ve William Jones için bkz. Garland Cannon, *Oriental Jones: A Biography of Sir William Jones* (1746-1794) (New York: Asia Publishing House, 1964).

her ne kadar (Raymond Schwab'ın kelimeleriyle) "Şarklı" kültürlere "hürmet etmek" konusunda "alçakgönüllülük" göstermiş olsalar da, kendi özeleştirileriyle birlikte Avro-Amerikan modernliğin eleştirisinde de "Şark"a yer verdikleri için, kendi toplumlarına Asyalı kültürlere ait unsurların tanıtılmasından sorumludurlar. On dokuzuncu yüzyılın başlarında Fransız ve Alman Şarkiyatçıları, "Şark"ı (bundan Yunanistan'ı ve Roma'yı değil de Hindistan'ı anlıyorlardı) Avrupa tarihi için yeni bir kalkış noktası yapmak adına bir "Şark Rönesansı" istemişlerdi.[16] "Şark"ın öz-eleştiride kullanılışı hemen hemen Şarkiyatçı söylem içinde bir söylemdir, on sekizinci yüzyılda yazılmış eserler olan Montesquieu'nün *İran Mektupları* (*Persian Letters*) ve Oliver Goldsmith'in *Dünya Yurttaşı*'ndan (*Citizen of the World*), yirminci yüzyıl eserleri Andre Malraux'ya *Batı'nın Günaha Çağrısı* (The Temptation of the West) ve ABD'li radikal aydınların ABD eleştirilerine kadar.[17]

---

[16] Schwab, *The Oriental Renaissance, a.g.e.*. Hürmette alçakgönüllü olunmasının nedeni, Hindistan'ın "bugününün içinde ölümsüz olanı" (s. 7) barındırdığı konusundaki histi. Diğer bir deyişle, çağdaş Hindistan aslında Avrupa'yla aynı çağa ait değildi ve ona kendi geçmişini gösteriyordu. Yine de, ne eski "Avrupamerkezci" Rönesansa karşı çıkış es geçilmelidir, ne de "iç tarafın" sınırlarının Asya'yı da içerecek şekilde genişlemesi.

[17] Montesquieu (Charles-Louis de Secondat), *Persian Letters* (New York: Penguin Books, 1993), [*İran Mektupları*, çev. Muhiddin Göklü, Anka Yay., 2001.] çeviren ve giriş bölümü yazarı C.J. Betts; Oliver Goldsmith, *Citizen of the World: or Letters from a Chinese Philosopher Residing in London to His Friend in the East*, Toplu Eserler, 5 cilt, yayına hazırlayan A. Friedman (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1966); Andre Malraux, *The Temptation of the West* (New York: Vintage Books, 1961) [*Batı'nın İğvası*, M. Hilmi Uçan, Hece yay., 2002.], çeviren ve giriş bölümü yazarı Robert Hollander; Edward Friedman ve Mark Selden (ed.), *America's Asia: dissenting Essays on US-Asian Relations* (New York: Vintage Books, 1971). Şunun altı çizilmelidir ki, Montesquieu ve Goldsmith'in çalışmaları gibi çalışmalar, Şark Rönesansı'nda da görüldüğü gibi, bir "etnomerkezci kozmopolitanlık" sergilemişlerdir, yani Asya'yı,

Bu durumu en fazla açığa vuran, Avrupamerkezciliğin eleştirisinde, kendisi de Avrupamerkezciliğin bir ürünü olan Şarkiyatçılıktan yararlanılıyor oluşudur. Paul Cohen ve John Schrecker'in ortaya attığı "Çin-merkezli tarih" kavramı buna son bir örnektir.[18] Bu yazarların ondan anladıkları kadarıyla "Çin-merkezli tarih" özellikle Çin tarihiyle diğer ülkelerin tarihleri arasında açık bir metodolojik çizgi çizişiyle ve Çin tarihinin ancak ona içkin olanlara göre kavranabileceğini öne sürüşüyle, Şarkiyatçılığın epistemolojik yöntemlerinden geri durmamaktadır. Schrecker'in *Tarihsel Perspektifte Çin Devrimi* (*The Chinese Revolution in Historical Perspective*) adlı eseri Çin'in üç bin yılı aşkın bir geçmişe sahip olan tarihini *fengjian* ve *junxian* gibi iki Çin kavramına göre açıklama çabasıyla bu yaklaşımı gözler önüne serer. Gel gelelim "Çin-merkezli tarih"in asıl ilgi çeken yanı yazarların kendilerini açık bir şekilde Çinle ilgili Avrupamerkezci tarihçiliklerin karşısında konumlandırmasıdır. Bu yaklaşımla ilgili diğer söyleyeceklerimi sonraya saklıyorum.

Son olarak, Şark Rönesansı düşüncesinde görüldüğü gibi, Şarkiyatçılık, Avrupa modernliğiyle ilgili bir eleştiri ve onun yönünü değiştirmede bir araç işlevi görebilmektedir. Birleşik Devletler'de Lafcadio Hearn'ü de cezbetmiş olan on dokuzuncu yüzyılın ortasındaki Teozofi Hareketi bu duruma örnektir.[19] "Şark"ın bu kullanım şekilleri Şar-

---

Avrupalı hedefler doğrultusunda kullanmışlardır. Ayrıca Asyalıları karikatürize etmişlerdir. Bunlarla birlikte, burada beni ilgilendiren nokta, Şarkiyatçılığın çeşit çeşit olduğunu ve bu çeşitliliğin Şarkiyatçılık ve iktidar arasındaki bağlantı açısından ne anlama gelebileceğini göstermektir.

[18] Paul Cohen, *Discovering History in China* (New York: Columbia University Press, 1984), ve John Schrecker, *The Chinese Revolution in Historical Perspective* (New York: Praeger, 1991).

[19] Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture,* 1880-1920 (New York: Pantheon Books, 1981), s. 175-176. Modernlikten kaçış için Çin'in ütopikleştirilmesine dair ilginç bir örnek bu yüzyılın başında ve mektup biçiminde yazılmış, Goldsworthy Lowes

kiyatçılıkla ilgili ne ifade ederse etsinler, Şarkiyatçılığın Avro-Amerika'nın değişmesine yol açtığını da açık ederler.

Benzer bir karmaşıklık Şarkiyatçının "Şark"la olan ilişkisi için de söz konusudur. Asyalı toplumların Şarkiyatçıyı mutlaka Avro-Amerikalı gücün ileri bir kolu olarak algılamadıklarına dair elimizde hatırı sayılır miktarda kanıt vardır; Şarkiyatçı "Şarklaştığı" ölçüde Öteki'nin toplumunda kabul de görebilmiştir. Cizvitler bu duruma klasik bir örnektir. Onların eski bir çağa ait oldukları söylenirse, konuyla ilgili günümüzden örnekler de verebiliriz. Son olarak "Kültürel Çin" fikrini ortaya atan Tu Wei-ming, Çinli olmayan Çin uzmanlarını "Kültürel Çin"in dışındaki dünyaya koymuş, içeride ise iki dünyayı, sırasıyla Çin'deki Çinlilerin ve denizaşırı Çinlilerin dünyasını bırakmıştır.[20] Tayvan'da çıkan *Sinorama* adlı dergi, onun hislerine ortak olurcasına 1991 yılında *Batı Doğu'yla Buluştuğunda-Uluslararası Sinoloji ve Sinologlar* (When West Meets East-International

---

Dickinson'a ait *John Chinaman'ın Mektupları*'dır (*Letters from John Chinaman*) (Londra: R. Brimley Johnson, 1901) [Sonraları 1903'te ABD'de *Çinli bir Resmi Görevlinin Mektupları: Batı Medeniyetinin Varoluşu ve Doğu Hakkındaki Görüşü* (*Letters from a Chinese Official: Being and Eastern View of Western Civilization*) adıyla yayınlanmıştır.] Bu çalışma Doğulu ve Batılı medeniyetler arasındaki çekişmeden bahsetmekte ve ahlaki açıdan Çin medeniyetinin, Batı medeniyetinden üstün olduğunu ileri sürmekteydi. Bu çerçevede eseri ilginç kılan, onun, önemli bir okuyucusunu, (yazarının bir İngiliz olduğundan bihaber) Rabindranath Tagore'u, Asya medeniyetinin Batı medeniyetinden üstün olduğuna ikna eden çalışmalardan biri oluşudur. Bkz. Stephen N. Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), s. 34-35. Tagore ve Şarkiyatçılık için aşağıda başka eserlerin adı verilmiştir.

[20] Tu Wei-ming, "Cultural China: The Periphery as Center", *Daedalus*, cilt 120, sayı 2 (İlkbahar 1991), s. 1-32, s. 13. *Daedalus*'un, "Yaşayan Ağaç: Bugün Çinli Olmanın Değişen Anlamı" (The Living Tree: the Changing Meaning of Being Chinese Today) adlı özel sayısı. Tu Wei-ming kısa bir süre önce "Kültürel Çin" (*Wenhua Zhongguo*) isimli yeni bir gazete yayınlamaya başlamıştır.

Sinology and Sinologists) başlıklı (derginin daha önceki sayılarından derlenmiş) bir cilt yayımlanmıştı.[21] Çince ve İngilizce olarak yayınlanan cilt, John King Fairbank haricinde tamamı Avrupalı olan Sinologlarla ilgili açıklamalara yer vermişti; amaç, yayıncı Yuming Shaw'ın sözleriyle, Çin'i başkalarının gözünden görmek ve "kendimizle ilgili daha sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek"ti.[22] Editörler hiçbir şekilde sinoloji ile "ticaret ve emperyalizm" (s. 29) arasındaki bağlantıdan bihaber olmasalar da, cildin tamamında ("kültürün diğer yarısı" olan) yabancı sinolojinin Çin medeniyetinin küreselleşmesinde oynaya geldiği role dair methiyeler düzülüyordu.

İkinci ve daha karmaşık olan sorun "Şarklıların Şarkiyatçılığı" sorunudur ki *Sinorama* toplaması bu sorun açısından simgesel değere sahiptir. Garp/Şark ayrımı ve kavram ve pratik olarak Şarkiyatçılık Avrupa kaynaklı olsalar da ve her ne kadar Şarkiyatçılık terimi hemen hemen tamamıyla Avrupalıların Asya toplumlarına karşı takındıkları tavrı tanımlamada kullanılıyor da olsa, burada, Şarkiyatçılık tarihinin ayrılmaz parçası haline gelmiş kendi kendini Şarklılaştırma (*self-Orientalization*) eğilimlerini açıklayabilmek adına, sözcüğün kullanılış alanının, Asyalıların Asyayla ilgili görüşlerini de kapsayacak biçimde genişletilmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Asyalı toplumlar üzerindeki Avro-Amerikan etkisini en başta Asya'daki "Batılı" düşünceler ve kurumlara ait bir etki olarak görme eğilimindeyiz. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Şarkiyatçılık "Batılı" düşüncelerin bir parçası haline gelmeye başladığı ölçüde, "Batılı" etki, Şark'a dair Avrupa düşüncelerinin Asya toplumlarında uyandırdığı etkiyi de içerir duruma

---

[21] Wang Jiafeng (Wang Jia-fong) ve Li Guangzhen (Laura Li), *Dang xifang yujian dongfang: Guoji hanxue yu hanxuezhe* (Taipei: *Sinorama Magazine*, 1991). Bu başlık, "Doğu'yla buluşmak için Batı'ya gitme"ye dair açık bir his barındırıyordu. Editörün yazdığı giriş bölümünde, "Sinolojik bir 'Batı Gezisi,'" bu hisse rastlanmaktadır.

[22] *A.g.e.*, s. 5.

geldi. Avro-Amerikan Asya imgeleri, Asyalıların kendilerine dair imgeleriyle süreç içinde ne şekilde birleşmiş olursa olsun, belki de eninde sonunda "Batılı" düşüncelerin yarattığı etkilerden ayrı değildirler. Böyle bir olasılığın farkına varmanın temel bir sonucu, Asya "gelenekleri" kavramının şüpheli hale gelmesidir. Dikkatli bir inceleme yapıldığında, bu geleneklerin aslında "icat edilmiş gelenekler" oldukları, Asyalılar ile Avrupalılar arasındaki temasın ön koşulları değil de ürünleri oldukları ve belki de temasın olduğu noktada, Şarkiyatçıların Asyayla ilgili algılayışlarına, Asyalıların kendilerini algılayışlarından çok daha fazla şey borçlu oldukları sonucuna varılabilir.

Konuyla ilgili aklıma gelen en çarpıcı örneklerden biri, Hindu geleneklerinin on dokuzuncu yüzyılda Bengalli aydınlar tarafından yeniden keşfedilişi, sözüm ona Bengal Rönesansıdır. Bengal Rönesansının ortaya çıkmasında en büyük paya, eski zamanlara ait Hindu metinlerinin hem çevirilerini yaparak hem de bu konudaki çalışmaları dirilterek, Bengalli aydınların bu metinlere karşı yeni bir ilgi duymasını sağlayan İngiliz Şarkiyatçıları sahipti. On dokuzuncu yüzyılın akışı içinde zamanla Hindistan'ın Şarkiyatçı yorumlarının önemli katkılarıyla bir Hindu geleneği icat olundu. Tartışmamızla yakından ilgili olduğundan Schwab'ın bu metinsel yer değiştirmeleriyle ilgili betimlemesinden burada uzun uzadıya bir alıntı yapmaya değer:

> Avrupalıların Upanişadlar hakkındaki bilgisi Anquetil [Dupperon, Abraham Hyacinthe] aracılığıyla edinilmiş olup bu bilginin kökenleri üniteryan bir Hindu girişimine dayanmaktadır (...) Moğol Delhi Prensi Muhammed Dara Şüküh, 1665 yılında (...) nihai doğruya ulaşmak ve onu elde etmek için bütün halkların kutsal kitaplarının bir karşılaştırmasını yapmak istemişti (...) Ancak bundan tatmin olmayan ve Vedalar'ı işiten Dara, Varanasi dervişlerini bir araya topladı ve onlardan kendisini Brahman öğretisi konusunda bilgilendirmelerini istedi. Bu münasebetle Upanişadların, o zamanlar Asya'nın *lingua franca*'sı (ortak dili) olan Farsçaya çevrilmesini emretti. Gelecek yüzyılda Anquetil'in eline ulaşacak olan metin bu metindir ve Gentil ile yine

> Anquetil'in gayretleriyle bu metin 1776 ve 1796 yılları arasında önce Fransızcaya daha sonra da Latinceye çevrilmiş, 1801-1802 arasında da yayınlanmıştır. Tarihi bir şans sonucu, Dara'nın baş çevirmeni olan aynı üstat bilgin, Bernier'nin de en değerli eğitmeni haline gelmişti ve Bernier (...) *Oupnek'hat*'ın ayrı bir el yazmasını Fransa'ya getirdi (...) Dara'nın başlatmış olduğu çalışma sonuçta önemli bir ustayı derinden etkiledi: Yüz elli yıl sonra Ram Mohan Roy'un eline geçecek ve onun tarafından açıklamalarla yerel lehçelere ve İngilizce'ye çevrilecek olan metin bu metindir. Benzer koşutlukların, doğumundan kısa bir süre sonra William Jones'un yaşamında da gözlendiği belirtilmelidir; Jones önce Radhakanta Sarman ve Sarvoru Trivedi adlı Brahmanların öğrencisi olmuştu: Jones'un samimi arzusu, Hinduları doğru inanca ulaşma yolunda harekete geçirdi. Sonunda müritlerinin öğrencisi haline geldiler; onun yapmış olduklarını benimsediler ve yaygınlığı kısa zaman içinde kaçınılmaz olarak eleştirel bir ruh yaratan bir araçla, matbaayla işe başladılar.[23]

Bengal Rönesansı'nın en meşhur ürünü Rabindranath Tagore olmuştur. Tagore, yirminci yüzyılda ruhaniliğiyle "materyalist" Batı'dan ayrılan bir Pan-Asyalı medeniyet "misyoner"i olarak ortaya çıkmıştı. Ancak Tagore'un düşüncelerine şekil veren sadece Bengal Rönesansı geleneği olmamıştı. (Tokyo Üniversitesi'nde Ernest Fenollosa'nın öğrencisi olan) Okakura Kakuzo, (Okakura'ya çarpıcı kitabı *Doğu'nun Ülküleri*'nde (*The Ideals of the West*) yardım eden) İrlandalı teozof Margaret Noble ve daha önce de söylediğim gibi *John Chinaman'ın Mektupları* yüz yılın başında Tagore'u derinden etkilemişti. Sonunda Tagore, Japonya ve Çin'de, Asya medeniyetinin "misyoneri" rolünü üstlenecek ve bu ülkelerde, kendileri de Çin ve Doğu kültürlerini gençleştirmeye çalışan Zhang Junmai ve Liang

---

[23] Schwab, s. 246. Bengal Rönesansı için bkz. Atulchandra Gupta (ed.), *Studies in the Bengal Renaissance* (Jadavpur, Bengal: Ulusal Eğitim Konseyi, 1958) ve David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: the Dynamics of Indian Modernization*, 1773-1835 (Berkeley: University of California Press, 1969).

Shuming gibi aydınlar üzerinde en azından bir miktar etki bırakacaktı.[24] Gel gelelim neticede Tagore'un Pan-Asyacılık ve Asya ruhaniliğiyle ilgili iletileri, ilk doğdukları yerlerde, Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de, ulusal oluşum gibi çağdaş meselelere odaklanmış Çin ve Japonya'da (ve hatta Hindistan'da) olduğundan daha fazla kabul gördü.

Hintlilerin ve Çinlilerin Avrupalılarla karşı karşıya gelişleri arasında açık farklar bulunmasına rağmen, ikinci durumda ilkiyle benzer süreçler gözlenebilmektedir. Hindistan'da Brahman metinleri İngiliz Şarkiyatçılarınca ezoterik kapalılıklarından kurtarılarak Hint medeniyetinin kaynağı haline gelmiştir; buradaki durumun aksine Konfüçyüsçülük Çin'de devlet ortodoksisiydi ve Konfüçyüsçü bir devlet olarak Çinle ilgili temsillerini formüle edecekleri zaman Cizvitler, şüphesiz seçkin bürokratik sınıfın kendine dair imgesine dayanıyor olmanın yararını gördüler. Gene de, Lionel Jensen'in tarif ettiği gibi Cizvitlerin "Konfüçyüsçülüğü icat edişlerinin" sadece Avro-Amerikalılar için değil, ayrıca Çin'in geçmişiyle ilgili değerlendirmelerini Çinlilerin yanı sıra Avro-Amerikan bilimine de dayandıran yirminci yüzyıldaki Çinliler için de, Konfüçyüsçülüğü Çin

[24] Hay, *a.g.e.*. Belki şunu da eklemek gerekir ki eski zamanlara ait Hint değerlerinin günümüzde de geçerli olduğunun olumlanmasında belki de daha önemli rol oynayan kişi, başka bir Hint aydını ve siyasal önder olan Gandhi'dir; Londra'daki eğitim hayatını sürdürürken, bu değerlerin ve onların içinde bulunduğu metinlerin önemini ilk keşfeden oydu. Onun Hint geleneklerini yorumlayışında, teozoflar kadar John Ruskin ve Leo Tolstoy gibi Avrupa aydınları da önemli ölçüde pay sahibi olacaktı. Bkz. Mohandas K. Gandhi, *Autobiography: the story of My Experiments with Truth* (New York: Dover Publications, 1983), özellikle s. 59-61 [*Bir Özyaşam Öyküsü*, çev. vedat Günyol, Cem Yay., 2001.]. Daha sonraki yıllarda, kapitalist modernliği eleştirip Hindistan için alternatif bir yol çizmeye çalışırken Gandhi, savunmasını temellendirme konusunda Şarkiyatçı bilirkişilere başvurmaktan kaçınmamıştır. Bkz. *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, yeniden gözden geçirilmiş baskı (Ahmedabad: Navajivan Press, 1921), ekler, s. 170-180.

toplumunun bir simgesi olarak sistemleştirmek gibi bir etkisi oldu.[25] Benjamin Elman, metinsel eleştirinin doğuşunda büyük bir Cizvit etkisi görüldüğünü ileri sürmektedir; bu etki Çing hanedanı boyunca, Konfüçyüsçülüğün yorumlanması konusunda önemli düşünsel ve siyasi sonuçlara yol açmıştır.[26] Cizvitlerin dünyayı, Çin'i ve Çin'in dünyadaki yerini gösteren haritalar yapmış olmalarının, Çinlinin kendine dair imgesini etkilediği pek su götürmezdir. Witek, diğerlerinin arasında, "Çinlilere bütüncül bir dünya anlayışı sunan" Yaxiya terimini icat eden Matteo Ricci'yi anmaktadır.[27] "On yıllık bir proje" çerçevesinde Cizvitler İmparator Kangşi için Çin'in ilk kapsamlı haritasını yapmışlardır. Theodore Foss'a göre imparator Kangşi "imparatorluğunun nerelere uzandığını" öğrenmek ve özellikle de, bir Cizvit akıl hocasının yol açtığı arzuyla, Çin Seddi'nin bir haritasını görmek için yanıp tutuşuyordu. İmparator'un topraklarını kontrol etme arzusunun Cizvitlerin Hıristiyanlığa açılabilecek bir dünyanın nereye dek uzandığını etraflıca anlama isteğiyle çakışması, Çin'in tamamının ilk haritasının çıkartılması yolundaki projeyi

---

[25] Lionel Jensen, "Manufacturing 'Confucianism': Chinese and Western Imaginings in the Making of a Tradition", doktora tezi, Kaliforniya Üniversitesi, 1992. Cizvitler'in, Çin gerçeğiyle tanışıp Konfüçyüsçülüğün önemini fark etmelerinden önce, Çin'e, şüphesiz her gün onunla karşı karşıya gelmeleri nedeniyle Budizm aracılığıyla girmeyi denedikleri belirtilmelidir. "(...) münevverler sınıfının Budizm'e az itibar ettiklerini fark edip bazı Budist keşişlerin yaşama tarzlarını ve cahilliklerini gördükten sonra, münevver arkadaşlarından bazılarının yapıp ettiklerini, münevver kıyafeti ve yaşam tarzını benimsediler." Bkz. Joseph Sebes, S. J., "The Precursors of Ricci", Ronan ve Oh, *a.g.e.*, s. 19-61, s. 40.

[26] Benjamin Elman, From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), s. 47, 62-63, 76.

[27] John W. Witek, S. J., "Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV", Ronan ve Oh, *a.g.e.*, s. 62-102.

doğurdu; proje esnasında, yerel bilgiler (yerelliklere ait Çin haritaları) bütün ülkeyi kapsayacak olan haritaya aktarıldı ve sonuç olarak aynı anda hem Çinliler hem de Avrupalılar, ikincisinin aracılığıyla, tüm ülkeyle ilgili bir haritaya kavuştular.[28] Arthur Waldron, Cizvitlerce icat edilen "Çin Seddi efsanesinin" daha sonra Çinlilerin milliyetçilik bilinci kazanmaları konusunda nasıl asli bir rol oynadığını bize çarpıcı biçimde anlatır.[29]

Tüm bunlarla birlikte, Avro-Amerikalı Şarkiyatçı algılamaların ve yöntemlerin, Çinlilerin kendilerine dair imgelerinde ve geçmişi algılayışlarında belirgin bir bileşen olarak ortaya çıkması yirminci yüzyıla rastlar. Süreci hızlandıran milliyetçiliğin doğuşudur. Milliyetçilik, ortaya çıktığı anda, kendisinin hem mekânsal hem de zamansal bir planını yaratma eğilimine sahiptir; ulusal topraklar boyunca tüm farkları homojenleştirip geçmişteki farklı zamansallıkları silmek adına kendini belli bir efsanevi kökene dayandırarak zamana yüklediğinde, tarihin tümü ulusun doğuşunun tarihi haline gelir. Bu işlem sırasında, bir takım özellikler ulusun simgesi haline getirilirken, ulusal ben-imgesiyle tutarsızlık arz eden diğer özellikler, dışarıdan zorla içeri sokuldukları gerekçesiyle silip süpürülür. Bu metonimik indirgemecilik (*metonymic reductionism*) konusunda, milliyetçiliğin, Şarkiyatçılığın kültürelci metotlarıyla, bu kez ulusal ölçekte olmak üzere ortak çok yönü vardır.[30]

Avro-Amerikanın imparatorluk Çin'ine karşı giriştiği saldırı hem Çin milliyetçiliğinin doğmasına yol açmış hem

---

[28] Theodore N. Foss, "A Western Interpretation of China: Jesuit Cartography", Ronan ve Oh, *a.g.e.*, s. 209-251. İmparator Kangşi ve Çin Seddi için bkz. s. 223.

[29] Arthur Waldron, *The Great Wall of China: From History to Myth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[30] Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso Books, 1993) milliyetçiliğin, onun mekânsal ve zamansal imalarını birleştiren dikkat çekici bir eleştirisini sunar [*Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yay. 2004.].

de ironik bir şekilde bu milliyetçiliği, Çin'in geçmişine ait ve ulusal bir kimlikte birleşebilecek imgelerle donatmıştır.[31] Çin milliyetçiliğindeki farklı siyasal kıyılar geçmişin farklı yönlerine odaklanıp tarihî mirası birbirlerinden ayrı bir şekilde değerlendirmiş olsalar da, liberaller ve muhafazakarların, Çin'i, tümü Şarkiyatçı temsillerden de izlenebilecek şekilde Konfüçyüsçülük, despotluk, ailecilik ve hatta ırka dayalı özelliklerle ya da Şarkiyatçılığın Marksist bir uyarlamasında olduğu gibi, değişmeden "feodal" ve "Asyalı" kalan bir toplumla özdeşleştirme konusundaki metonimik indirgemecilikleri hemen göze çarpmaktadır.[32] Tümünde ortak olan yan, hepsinin Çin tarihini yeniden yazarken, Oryantalizmin "hayali coğrafyası" da dahil olmak üzere "Batılı" düşüncelerin ayrılmaz bileşenini oluşturduğu çağdaş bilincin getirdiği imgeleri, kavramları ve ölçütleri kullanmalarıydı. Şimdi bu bilinç, Cizvitler örneğinde görüldüğü gibi, sadece Avro-Amerikalıların Çin'e gidip gelmesiyle değil, Çinlilerin de yurt dışına gidip gelmeleriyle biçimleniyordu.

Bu son durumdan ayrıca Çin'in geçmişiyle ilgili imgelerimizin kökenlerinin gitgide bulanık bir hale gelmeye başladığı anlamı da çıkar. ABD Çin biliminin hem erdemlerinden hem de ıstıraplarından sorumlu olan John King Fairbank'in meslek yaşamı bu konuda çarpıcı bir örnektir. Fairbank'in durumu iki kat ilgi çekicidir zira kendisi Av-

---

[31] Bildiğim kadarıyla, Hindistan milliyetçiliğini analiz ederken Şarkiyatçılıkça ulusal bilincin önüne konan problemler konusunda en dirayetli çözümlemeyi yapan kişi Partha Chatterjee'dir. Bkz. *Nationalist thought and the Colonial World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) ve *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993) [*Ulus ve Parçaları, Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler,* çev. İsmail Çekem, İletişim yay., 2002.].

[32] Çin'i temsil edişte yararlanılan özellikler öylesine çok yazılıp çizilmiştir ki burada onları tekrar zikretmeye çalışmayacağım; aşağıda tartışılan bazı yoruma açık eğilimler bu konuda aydınlatıcı olabilir.

rupa tarzı Şarkiyatçılığı reddetmişti ve ABD Çin bilimini Modern Çin çalışmalarının yörüngesine çekmede baş rolü oynamıştı. Genç kuşak bilginler Fairbank'i Avrupamerkezci "etki-tepki" görüşünü destekleyerek Çinlileri Batı etkisi altındaki edilgin nesnelere dönüştürdüğü gerekçesiyle suçlamışlardır. Muhakkaktır ki, Fairbank, (büyük ölçüde bürokratik despotluk yönünden algıladığı) Çin geleneğinin Çin'in geri kalmasına nasıl yol açtığı konusunun üzerinde epeyce durmuştu; bu nedenden dolayı modern Çin tarihinde bir değişimi gerçekleştirebilecek tek devindirici kuvvet Batı etkisi olabilirdi. Gel gelelim, Fairbank'in önermeleri ile aşağıdaki satırların yazarı ünlü Çinli aydının, Çin'in modern yazgısını açıklarken kullandığı önermeler arasında ne fark vardır?

> İlk olarak, bilimden yoksunduk. Bireylerin ya da ulusların arasındaki rekabette, başarıyı da başarısızlığı da nihai olarak belirleyen bilgi seviyesidir. Bilimsel bilgi ile bilimsel olmayan bilgi arasındaki yarış, otomobille fayton arasındaki yarışa benzer. Jia Çing ve Dao Guang'ın imparatorlukları zamanında, atalarımız hâlâ sekiz ayaklı şiirler yazıp Yin-Yang ve Beş Öğe üzerine tartışıyorlarken, Batı biliminin temelleri çoktan atılmış durumdaydı. İkinci olarak, on sekizinci yüzyılın ortasında, Batı refah üretmek ve savaşmak amacıyla makinalardan yararlanırken, biz sanayi, tarım, ulaşım ve askerî işlerimizde daha hâlâ Tang ve Song hanedanlarının modellerini takip ediyorduk. Üçüncü olarak, Batı'nın siyasi çehresi Orta Çağ boyunca epeyce İlkbahar-Güz Dönemi'ni andırırken, Rönesans'tan sonra Savaşan Devletler dönemine daha çok benzemeye başladı. Güçler arasındaki öne geçme mücadelesinden Batılılar güçlü bir vatanseverlik ve derin bir ulusal ruhla çıktılar. Öte yandan biz ceset halindeki aileciliğe (*jiazu guannian*) ve yerelciliğe (*jiaxiang guannian*) saplanıp kaldık. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında Batılı uluslar küçüktüler ancak uyum içinde oluşları onlara çelikten bir temel sağlıyordu; bizim ulusumuz ise büyük olduğu halde kum misaliydi, güçsüzdü. Toplayacak olursak, ondokuzuncu yüzyılda Batı modern kültür denilen kültürün tadını çıkarıyorken Doğu

dünyası hâlâ Orta Çağ batağındaydı.[33]

Yukarıdaki ifadeler Jiang Tingfu'nun *Modern Çin Tarihinin Ana Hatları* adlı kitabının giriş bölümünden alınmıştır. Jiang Tingfu Columbia Üniversitesi'nde diplomasi tarihi üzerine doktorasını yapmış ve daha sonra Çin'e geri dönüp Qinghua Üniversitesi'nde modern Çin diplomasi tarihi alanını kurmuştur. 1930'larda daha lisans öğrencisiyken John King Fairbank'in Jiang Tingfu, ile çalıştığı yer burası olmuştur. Modern Çinle ilgili görüşleri konusunda Fairbank ve Jiang'ın arasında bulunan pek çok koşutluğa işaret ederken, Fairbank'in görüşlerinin Jiang'inkilerce şekillendiğini ima ediyor olmak istemem; ikisinin görüşlerini birleştiren bir şey varsa o da Çin tarihiyle ilgili liberal yorumlardaki ortak kökenleridir. Ancak aradaki koşutluklar, Avrupa'da ya da Çin'de bu tarz görüşlerin dayandıkları kökenlerin karmakarışık hale geldiğini göstermektedir. Özellikle yirminci yüzyılda, Şarkiyatçı fikirlerin hiçbir belli başlı mekânsal kökeni yoktu.[34]

Bu düşünceler döngüsü, Çin'i anlama konusunda şimdi çok daha temel bir koşuldur ve bu döngü kimilerini

---

[33] Jiang Tingfu, *Zhongguo jindaishi dagang* (Modern Çin Tarihinin Ana Hatları) (Taibei: Jingsheng Wenwu gongying gongsi, 1968), s. 4-5.

[34] Jiang ve Fairbank arasındaki ilişki için bkz. John King Fairbank, *China bound: A Fifty Year Memoir* (New York: Harper and Row Publishers, 1982), s. 85-90 ve Paul M. Evans, *John King Fairbank and the American Understanding of Modern China* (New York: Basil Blackwell, 1988), s. 50-51. Jiang'ın İngiltere'de kendisi gibi ülkesine dönmüş öğrencilere söyledikleri çarpıcıdır: "(...) yabancı kitaplar okuyoruz ve halkın hiç de ilgisini çekmeyen şeylerle meşgul oluyoruz (...) Sınıfta, Şanghay ve Beiping basınında güzel konuşa[biliriz], hatta Chatham House'a kadar çıkıp bizim zeki insanlar olduğumuzu düşünmenize yol açabiliriz de gel gelelim Çin'deki bir köylü topluluğunun bizi anlamasını sağlayamayız, köylülerin lideri olarak kendimizi kabul ettirmekten ise çok daha uzağızdır" (Fairbank, s. 90). Bu ifadede Çinli aydın yabancı aydından ayrı tutuluyor olabilir, her ikisi de aynı görüşlere sahip olsalar bile.

Şarkiyatçılığın artık bir sorun olmadığını düşünmeye sevk etmektedir. Ben bunun yerine, değişenin Çin ile Avro-Amerika arasındaki güç ilişkisi olduğunu ve Şarkiyatçılığın ortadan kalkmadığını öne sürüyorum. Aksine, güçteki dönüşüm belki de Şarkiyatçılığın küresel ideoloji seviyesinde şeyleşmesiyle doruğa varmıştır. Eskiden Asya toplumlarının Avro-Amerika'dan uzağa itilişinde açığa çıkan Şarkiyatçılık, Asya toplumlarının Küresel Kapitalizmin dinamik paylaşımcıları olarak belirdiği günümüzde, küresel modernliğin içindeki farklılıkların dile getirilişinde ortaya çıkmaktadır.[35] Bu çağdaş kisve altındaki Şarkiyatçılık artık kolayca Doğulu ya da Batılı, Çinli ya da Çinli olmayan diye nitelendirilemeyecek seçkin bir sınıfın birbiriyle çatışan ideolojik bağlılıklarının müsabaka alanı durumundadır.

Asyalı toplumlar sözüm ona küreselleştikleri sırada Doğu ve Güney Asya'da "kültürel milliyetçilikler"in ortaya çıkışı belki de bu duruma en önemli örneği teşkil eder.[36] Bu kültürel milliyetçiliğin, özellikle Çinli toplumlara özgü bir yönü ona verilen adla Konfüçyüsçü canlanmadır. Bu konuyu başka bir yerde enine boyuna tartıştığım için burada sadece kısaca özetlemekle yetineceğim.[37] Çin bilginleri ve Çin aydınları arasındaki Konfüçyüsçülük tartışması hiçbir zaman son bulmamış olsa da 1980'lerdeki yoğun tartışmalar bu yeni evrenin gerçekten de bir "canlanma" olduğuna işaret etmiştir. Bu kez tartışanlar sadece Çin uzmanları ve Çinli aydınlar değildir; devlet liderleri, iş adamları, sosyologlar ve (Herman Kahn gibi) fütürologlar da tartışmada

---

[35] Buna bir örnek için bkz. Stewart R. Clegg ve S. Gordon Redding (yayıma hazırlayanlar), *Capitalism in Contrasting Cultures* (Berlin: Walter de Gruyter, 1990).

[36] Bkz. Harumi Befu (ed.), *Cultural Nationalism in East Asia* (Berkeley: Çin Çalışmaları Merkezi, 1993) ve Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry* (Londra ve New York: Routledge, 1992).

[37] Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism", *Boundary* 2, Kasım (1995), s. 29-73.

yer almaktadır. Eskiden Konfüçyüsçülüğü modernleşmeye engel teşkil eden ve geçmişe ait bir şey olarak görme eğilimi yaygınken, şimdi Konfüçyüsçülük sadece Çinli toplumların deneyimleriyle değil genel olarak Doğu Asyalı toplumların ve belki de dünyanın yaşadığı deneyimlerle de ilgisi olan ve kapitalist modernleşmeyi olumlu yönde etkileyen bir güç olarak kabul görmektedir. Teorik olarak konuşursak, Max Weber'in Konfüçyüsçülük hakkındaki yargısını tersine çeviren "Yeni Konfüçyüsçülük", Şarkiyatçı Konfüçyüsçülük değerlendirmelerini çürütme uğraşındadır. Yine de, Weber'in modernleşme hakkındaki formülasyonlarına kendiliğinden bir meydan okuma göze çarpmamaktadır: Weber'in, Çin'de kapitalizmin gelişmesine uygunsuz kaçtığını söylediği şeyler (uyumla ilgili Konfüçyüsçü değerler, ailecilik, babadan oğula geçme düşüncesi [*patrimonialism*]), şimdi kapitalist gelişmenin en azından ilk aşaması için gayet işlevsel görülerek yeniden olumlanmaktadır. Aksi takdirde, bu Konfüçyüsçülük anlayışı, Çin toplumu için Konfüçyüsçülüğü toplum dışılaştırılmış ve tarih dışılaştırılmış bir metonimi olarak gören eski Şarkiyatçı anlayışları oldukça çağrıştırır; fikrin bir savunucusu, karışık bir tarihe sahip olmasına rağmen Konfüçyüsçülüğün "kabaca" söylenirse "Çin kültürüyle eşanlamlı olarak" kullanılabileceğini belirtmektedir.[38] Daha da ötede Kon-

[38] Hung-chao Tai (ed.), *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?* (Washington D.C.: The Washington Institute Press, 1989), s. 3. İronik olarak Tai, Said'in Şarkiyatçılıkla ilgili teziyle hemfikirdir ve "Şarkiyatçı" Konfüçyüsçülük "alternatifini" Avrupamerkezci Şarkiyatçılığa karşı çıkmada bir araç olarak görmektedir. Konfüçyüsçülük hakkında yazan herkes böyle bir indirgemeciliğe kapılmamıştır. Sözgelimi Yu Ying-shih, *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jieji* (Modern Çin'de Dinsel Etik ve tüccar Sınıf) (Taibei: Lianjing chuban shiye gongsi, 1987). Yu, Weberci modernleşme düşüncelerinin altına imzasını atarken, Konfüçyüsçülükle ilgili daha fazla nüansa sahip, hem Konfüçyüsçülükte zaman içinde gerçekleşen değişimi, hem de onun diğer sınıflarca, onun incelemesinde tüccarlarca, nasıl kabul gördüğünü açıklayan bir çözümleme önermektedir.

füçyüsçülük Çinli kökeninden çıkartılıp "yersiz yurtsuzlaştırılarak" (*deterritorialized*), genel olarak Doğu ve Güney Doğu toplumlarına has bir özellik haline getirilmiştir. Konfüçyüsçü canlanma konusunda en fazla adı geçen kişi olan Tu Wei-ming, Konfüçyüsçülüğü –ABD'den Afrika'ya– herhangi bir yere nakledilebilecek (Avrupa'daki Hıristiyanlığa koşut) küresel bir felsefe yapma peşindedir. Çabaları, Pan-Asyacılığı yaymaya çalışan Rabindranath Tagore'u akla getirmektedir; ve Tagore gibi, o da "Konfüçyüsçü toplumlar" teriminin, nelerin Doğu Asya toplumlarının ortak mirası sayılıp nelerin sayılamayacağı konusundaki ulusal değerlendirmeleri hasır altı ettiğini es geçmektedir. Ama bu uğraşta tek değildir o. Son yıllarda, Singapurlu Lee Kuan Yew, Malezya Başbakanı Mahathir gibi siyasi figürler, Batı'ya karşı yeni bir "Asyacılık" korosuna katılmışlardır; Mahathir'in kalkış noktası doğal olarak Konfüçyüsçülük değil de İslam'dır. Bu da daha önceki Pan-Asyacılıkla tutarlılık arz etmektedir zira farklı Pan-Asyacıların her biri Asya'ya kendi ulusal toplumlarına has farklı "karakteristik özellikler" yüklemişti. Son olarak, bu düşünsel eğilimler açıkça aydınların ve fikirlerinin günümüzdeki döngüsünün ürünüdürler. Tu Wei-ming de dahil Konfüçyüsçülüğü diriltenler Herman Kahn ve Peter Berger'in adlarını "yeni Konfüçyüsçülüğü" meşrulaştıran "Batılı" bilirkişiler olarak zikretmeye hazırdırlar. Öte yandan, Singapurlu Lee Kuan Yew, Malezyalı Muhammed Mahathir ve Çin Halk Cumhuriyeti liderlerinin özellikle demokrasi ve insan hakları konusunda "Asya'nın kültürel farklılıklarını" olumlaması Avrupa ve Birleşik Devletler'deki yaygın Avrupamerkezcilik karşıtı duygularla birlikte tınlamaktadır.

Farklı bir kolda yer alan bir Çinli aydın son çalışmalarının birinde, Said'in verdiği argümanlara karşın "Şarkiyatçılığın" olumlu bir şey olduğunu açıkça yeniden olumlamıştır. Son yayınlanan çalışması, *Garbiyatçılık: Mao Sonrası Çin'de Karşı-Söylem Teorisi*'nde (Occidentalism: Theory of Counter-discourse in Post-Mao China) Chen Xiaomei, Said'i yeni bir tür neo-kolonyalizmle suçlayacak

kadar ileri gitmektedir.[39] Başlıkta yer alan "Garbiyatçılık" Çinli'nin "Garbı", Şarkiyatçının "Şark'ı" "şeyleştirmesine" benzer şekilde şeyleştirmesi anlamına gelir. Chen'in onu kullanış şekliyle Garbiyatçılık, Şarkiyatçılığın aynadaki görüntüsü gibidir ve Şarkiyatçılığı bir öncül olarak içerir; Chen'in kalkış noktası olarak aldığı "He Shang" adlı TV dizisi apaçık bir şekilde Çinle ilgili tasvirlerinde Batı'yı konu alan "Garbiyatçılığı", "Şarkiyatçılık"la birleştirir. Bununla birlikte, Chen, Said'in Şarkiyatçılık ve Avrupamerkezci iktidar arasında kurduğu bağlantıyı, bu tarz temsillerin farklı bağlamlarda farklı önemler taşıdığını ileri sürerek çürütmenin peşindedir. Çin bağlamında "Garbiyatçılık" (ya da böylelikle Şarkiyatçılık) ile ilgili bir ayrım yapar; içerideki siyasi baskıyı temellendirmek amacıyla Batı temsillerini kullanan resmî Garbiyatçılıkla "He Shang" örneğinde görüldüğü gibi baskıya direnişi meşrulaştırmaya hizmet eden, resmi olmayan Garbiyatçılığı birbirinden ayırır. Başka bir deyişle, mesele Şarkiyatçılık değil, Şarkiyatçılığın iktidarla ilgili farklı sosyal ve siyasi bağlamlardaki anıştırmalarıdır.

Son olarak, küresel değiş-tokuşla yakından ilgisi olan ve Çinli aydınların da ciddi anlamda dikkatini çeken bir Şarkiyatçılık örneğine değineceğim: en başta küresel turizm uğruna Çin kültürünün bir mal haline getirilmesine. Yang Congrong, ki bu bölümün başlığı onun makalesinden gelmektedir, "Şarklı toplumların Şarkiyatçılığı"nı temsil edercesine, tematik parklarda, turist broşürlerinde vs. Çin kültürünün metalaştırıldığına işaret etmiştir. Bu durumda, kültür tamamıyla yersiz yurtsuzlaştırılmaktadır ve artık anlamını içine yerleştirildiği turist gezilerinden türetmektedir. Tematik park, bundan böyle anlamlarını Çin olarak bildiğimiz karmaşık coğrafi ve sosyal varlıktaki mevkilerinden değil de tematik parkta konuldukları yerlerden türeten kültürel yapıntıları mekânsallaştırmasıyla,

---

[39] (New York: Oxford University Press, 1994), giriş. Ayrıca ona ait olan şu esere bakınız: "Occidentalism as Counterdiscourse: 'He Shang' in Post-Mao China", *Critical Inquiry*, 18 (Yaz 1992), s. 686-712.

kültürün şeyleştirilmesinin simgesidir. Tematik park, artık Çin'in kendisinin yerine konmaya başlamıştır; Çin devlet televizyonunun reklamında olduğu gibi "dört bin yıllık Çin kültürünün tamamına, Guangzhou'daki Çin kültürü tematik parkında yarım saat içinde şahit olabilirsiniz." Böylelikle, hükümet ve ticaret dalaverici bir biçimde Doğu ve Batı arasındaki ayrımın devam etmesine katkı sağlamaktadır; gözetilen amaç turist endüstrisi için daha iyi pazarlanabilecek, "egzotik" bir Doğu yaratmaktır ki Doğu-Batı ayrımı demek artık tam anlamıyla "Doğulu" ya da "Batılı" olarak nitelendirilemeyecek tüketicilere bir mal daha satmak demektir.[40]

ŞARKİYATÇILIĞI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Şarkiyatçılık tarihsel olarak Avrupamerkezcilikle birlikte doğdu.[41] Avrupamerkezciliğin tarihsel sonucu, Avrupa-

[40] Yang Congrong, *a.g.e.*. Burada Yang'a ait bir gözleme dikkat çekebilirim: "Somut bir örnek olarak Tayvan'daki durumu ele alacak olursak diyebiliriz ki gündelik yaşamda artık neyin tipik olarak Çin kültürü neyin Batı kültürü olduğunu açıkça ayırt etmemiz güçtür; ancak insanların zihinlerinde Çin ve Batı kültürleri arasında açık bir ayrım varlığını korumaktadır. Onlar bir şeyin artık geri getirilemeyecek olan geçmişte kaldığını düşünemiyorlarsa, onu ayırt edilmez bir çehreye sahip tüketilmez bir Batıda bulmak konusunda ısrar etmektedirler." (s. 50). Yang, Hükümet'in ve turist endüstrisinin "Çin kültürünün" üretiminde oynadıkları rolü tarif eder, özellikle de bugün yaşamakta olan kültürün karmaşıklığının yadsınışında oynadıkları rolü. Benzer bir argüman Allen Chun'ca da ortaya atılmıştır: "The Culture Industry as National Enterprise: The Politics of Heritage in Contemporary Taiwan", *Culture and Policy*, cilt 6, sayı 1 (1994), s. 69-89. Her iki yazar da bu tarz "kültürel üretimin" ana organlarından biri olarak, yukarıda Sinolojiyle bağlantılı olarak da adı geçen *Sinoroma* dergisinin ismini zikretmektedir.

[41] Avrupamerkezciliğin, Eski Yunan'dan modern Avro-Amerika'ya özerk ve kendi kendine yeten bir gelişme olarak ortaya çıkışının başarıyla incelendiği yerler: Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989) [*Avrupa Merkezcilik, Bir*

olmayanın aradaki yüzlerce yıllık etkileşim itibariyle Avrupa gelişmesinde oynadığı rolün hafızalardan silinmesi ve tam aksi bir şekilde diğer ülkelerin tarihlerinin Avrupa tarihinden uzağa itilmesi olmuştu. Avrupamerkezciliğin ortaya çıkışı ayrıca tarihsel olarak dünya üzerinde Avro-Amerikan egemenliğinin ve sömürgeciliğinin hüküm sürmeye başladığı zamanlara da rastlamıştı. Avrupamerkezcilik, Avrupa'nın dışında kalan dünyayı, en azından kültürel açıdan konuşmak gerekirse "boş" ya da "onda olmayanlar" nedeniyle geri kalmış[42] ve bundan dolayı da Avrupa'nın müdahalesine muhtaç bir dünya olarak temsil ederek kolonyalizm amacına hizmet etti. Avrupa'nın dünyaya verecek her şeyi vardı; verdiklerinin karşılığında aldığı da kendi geçmişine dair imgeler –kendi uygarlaştırma faaliyetinin hakkı olan malzeme– oldu.

Asyalı toplumların "Şarklaştırılması" sadece onların "Avrupa'nın oluşumunda" oynadıkları rolü değil, bu toplumlardaki mekânsal ve zamansal karmaşıklıkları da ortadan kaldırdı. Said'in *Şarkiyatçılık*'ta ortaya attığı, temsille ilgili sorun, Şarkiyatçı temsillerin doğruluğu ya da yanlışlığı sorunu değildir; bu toplumların birtakım davranışlarıyla temsil edilmesine ve böylece her toplumun içinde bulunan farklılıkların homojenleştirilerek tarihte dondurulmasına yol açmış olan metonimik indirgemecilik sorunudur. Temsillere, Asya da bütünüyle dahil edildiğinde, metonimik indirgemecilik, herhangi bir Şarkiyatçı'nın karşılaştığı belli bir toplumda bulduğu özelliklerin Asya'nın tamamına

---

İdeolojinin Eleştirisi, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., 1993.] ve Martin Bernal, Black Athena: The AfroAsiatic Roots of Classical Civilization, cilt I: *The Fabrication of Ancient Greece,* 1785-1985 (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1987) [*Kara Atena, Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi 1785-1985*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yay., 1998.].

42 Blaut, yukarıda adı geçen eserde bunu "boşluk miti" olarak tarif etmektedir (s. 15) ve Avrupalıların yaptığı gibi, yaşadığı çevrenin pestilini çıkarmak bu mite dahil değildir; yani doğayla uyum içinde yaşanmaktadır.

atfedilmesi şeklini aldı.

Şarkiyatçılar bireysel olarak Asya'yı nasıl yanıtlamış olurlarsa olsunlar, daha da ötede, *söylem* olarak Şarkiyatçılık bir güç ilişkisini de anıştırıyordu: İlerlemenin zirvesinde bulunan Avrupalılar, Asyalıların kim olduklarını bu kıtanın yerlilerinden daha iyi bilecek konumdaydılar zira tarihsel anlayışları çok daha fazlaydı (ve kuşatıcıydı). Yukarıda da belirttiğim gibi, Şarkiyatçılar sadece Asya hakkında konuşmadılar, Asya adına da konuştular. Bu durum Şarkiyatçılık içinde zihin karışıklıklarına yol açarken, öteki adına konuşma gücüyle ilgili bir sorun da yaratır. Şarklı kendisini biçimlendiren geçmiş hakkında konuşabilir, gerçek katılımcısı olmadığı bugün hakkında değil; özellikle de bugünün dilinde konuşmayı öğrenmiş olduğu ölçüde ideal tipin yoz bir biçimi olarak görülen tenkitçi Şarklının buna hakkı yoktur. Yukarıda bahsi geçen "Çin-merkezli tarih" savunucuları, "Batılı" düşünceler ve yöntemlerin (göründüğü kadarıyla bilhassa marksizmin) onunla temas etmiş olması nedeniyle çağdaş Çinli'nin kendi geçmişiyle bağlantısını kaybettiğini ve bu sebeple de gerçek bir Çin-merkezli tarih oluşturmak konusunda dezavantajlı konumda olduğunu ileri sürmektedirler.

Şarkiyatçılık, Said'e göre, "Şarklı'nın" Şark söyleminin gelişimine katılmasını isterken, kanımca, buna aldırmamaktadır ve bu nedenle de söylemin denk düştüğü yer ve böylelikle de onun iktidarla ilgili anıştırmaları konusunda bir sorun çıkmaktadır ortaya. Yukarıda, Şarkiyatçılığın, Avrupamerkezcilikle hem kökensel hem de tarihsel bağlantısından bağımsız olarak, meşruiyet kazanması için bir biçimde "Şarklılar"ın katılımına ihtiyaç duymuş olduğunu öne sürmüştüm. Ve Şarkiyatçılık, başından beri uygulamasında, aydınların ve diğer kimselerin döngüsüne, önce Avrupalıların Asya'ya gidip gelişlerine ve giderek de karşı bir döngüye, Asyalıların, Avrupa ve Birleşik Devletler'e gidip gelişlerine denk düşecek biçimde, imgelerin ve temsillerin değiş-tokuşu biçimine bürünmüştür.

Bu nedenle, Şarkiyatçılığı Avrupa modernliğinin kendi

başına yarattığı bir ürün olarak görmek yerine, Avrupalıların Avrupalı olmayanlarla karşılaştığı, Avrupa modernliğinin hem alternatif modernlikler üretip hem de modernlik söylemine Ötekilerin de katılmasıyla onların meydan okumalarına maruz kaldığı "temas bölgeleri"nin bir ürünü olarak görmek daha mantıklıdır. "Temas bölgeleri" deyimini Mary Louis Pratt'a borçluyum; o "temas bölgeleri"ni şöyle tarif etmektedir: "kolonyal çatışmaların vuku bulduğu uzam; coğrafi ve tarihsel olarak ayrılmış insanların birbirleriyle temasa geçtikleri ve baskı, asli eşitsizlik ve sert çekişmeleri de kapsayacak biçimde süregelen ilişkiler kurdukları uzam."[43] Ancak temas bölgesi, bir egemenlik bölgesi değildir sadece, bir değiş tokuş alanıdır da, her ne kadar eşit şartlarda olmayan bir değiş tokuş olsa da bu; Pratt bunu "kültürötesileşme" (*transculturation*) olarak tarif etmektedir ve onun vasıtasıyla "alt dereceli ya da marjinal gruplar, onlara egemen ya da metropoliten kültür tarafından aktarılan malzemeler arasında bir seçim yapmakta ve onları kendilerine uydurmaktadırlar. Her ne kadar fethedilmiş halklar egemen kültürün yaydığı her şeyi anında kontrol altına alamasalar da yine de belli ölçülerde onları ne şekilde özümseyeceklerini ve onlardan nasıl yararlanacaklarını tayin edebilirler.[44] Şunu da belirtebiliriz ki temas bölgesinde, egemenlik altındakiyle iletişim kurmaya çabalayan egemen ya da metropoliten kültür, dilsel bir değişime de uğrar; bu değişim, egemenlik altına aldığının geçirdiği dil değişimine oranla asgari düzeyde olsa da.

Temas bölgesi düşüncesi (ve gerçeği), Şarkiyatçılıkla ilgili yukarıda ifade ettiğim çelişkileri açıklamayı olanaklı hale getirmektedir. Temas bölgesi, bir egemenlik bölgesidir çünkü zaten bir dışavurumu olduğu ve arabuluculuğunu üstlendiği iktidar yapılarını ortadan kaldırmamaktadır. Ancak temas bölgesi bir uzaklığı da anıştırır, Ötekiyle birlikte Ben'in toplumundan da bir uzaklığı. Yukarıda öne

---

[43] Mary Louis Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Londra ve New York: routledge, 1992), s. 6.

[44] *A.g.e.*.

sürmüş olduğum gibi, Şarkiyatçı, düşünsel ve duygusal olarak "Şark"a dahil olma sürecinde kendini de "Şarklılaştırmıştır." Aynısı, Şarkiyatçıyla teması sonucunda kendi toplumundan uzaklaşan ve artık bu toplumda şüpheyle karşılanan, eninde sonunda Ben'in toplumu yerine Şarkiyatçıyla daha düzgün bir iletişim kurabilir hale gelen (Jiang Tingfu'dan yukarıda yaptığım alıntıyı hatırlayın) "Şarklı" için de geçerlidir. Yukarıda, Şarkiyatçılığın temel bir özelliği olduğunu belirttiğim –Şarkiyatçıya ait olsun, kendini Şarklılaştıran "Şarklı"ya ait olsun– metonimik kültürel temsilleri bir biçimde olanaklı kılan, toplumun günlük yaşamının karmaşıklıklarından tam da bu şekilde uzaklaşmadır. Kültürün şeyleşmesinde Şarkiyatçılık kadar pay sahibi olan Çin milliyetçiliğinin, kendileri de temas bölgelerinin ürünü olan, Çin'de yaşayan, yurt dışında çalışan ya da denizaşırı Çinli aydınların bir yaratısı olması çok mu şaşırtıcıdır?

Şarkiyatçılığı temas bölgesinde konumlandıracak olursak, Şarkiyatçılık temsillerinin yaratıldığı süreçleri daha sağlıklı bir şekilde anlayabiliriz; bu konum bize Şarkiyatçılık ile iktidar arasındaki farklı ilişkileri de göstermektedir. Chen Xiaomei'nin, Şarkiyatçılığın (ya da Garbiyatçılığın) farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebileceği yönündeki hatırlatması bir değer taşır; konuştuğu bağlamı "Çin"e değil de "Batılılaşmış" Çinli aydınların temas bölgelerine yerleştirdiğimiz sürece. Chen'in de ileri sürdüğü gibi, Garbiyatçılık (Şarkiyatçılığın aynadaki görüntüsü) baskıcı devlet ideolojisine karşı bir eleştiri kaynağı işlevi görür. Ama böyle bir kendi kendini Şarklılaştırmanın sahip olduğu başka bir yön daha vardır. Şarkiyatçılık tarihsel olarak Avro-Amerikan gücüyle ne kadar yakından bağlantılı olursa olsun, onun günümüzde dile getiriliş biçimlerini, Şarkiyatçılık ve Avro-Amerikan gücü arasındaki eski ilişkiye dayandırarak açıklamak güçtür. Geçen on yılda, Konfüçyüsçülüğün yeniden canlanışının arkasında bir güçsüzlüğün değil, şimdi kendilerini eski Avro-Amerikan egemenliği karşısında yeniden ortaya koymaya çalışan Doğu Asya top-

lumlarının ekonomik alandaki başarılarının getirdiği, yeni bir güç bulmuş olma hissinin yattığını ileri sürüyorum. Konfüçyüsçülüğün canlanışı (ve diğer kültürel milliyetçilikler), bu anlamda, Avro-Amerika'nın kültürel hegemonyası karşısında yerel kültürün (ve yerli öznelliğinin) dile getirilişi olarak görülebilir.[45]

Konfüçyüsçü canlanmanın, Küresel Kapitalizm bağlamında, Avrupamerkezciliğe meydan okuyuşu Avro-Amerika bağlamında da yankılara sahiptir ve Şarkiyatçılığın başka bir temel öncülüyle ilgili bir sorunu gündeme getirmektedir: Bütüncül bir kültüre sahip Garp düşüncesi sorununu. İlginçtir ki, kapitalizm sosyalizmin eski biçimleri karşısında zaferini ilan etmiş durumda olsa da ve bir asra yakın bir süredir küreselleşmiş kapitalizm altında küresel birleşme neredeyse ilk kez gerçek bir olasılık olarak belirmiş haldeyken, kültürel farklılıkların kabul edilişiyle, sadece Asya'da ya da eskiden İkinci Dünya ve Üçüncü Dünya olarak adlandırılan yerlerde değil, Birinci Dünya'da da yeni çatlaklar meydana gelmiş durumdadır. Yukarıda gönderme yapmış olduğum farklı "kapitalizm kültürleri" kavramı bazılarınca Avro-Amerikan toplumları arasındaki farkları da kapsayacak biçimde genişletilmektedir; biri dışında (Japonya) hepsi Avrupa ve Kuzey Amerika kökenli olan "yedi kapitalizm kültürü" tanımlayan bir yakın zaman çalışmasında bu görülmektedir.[46] Çelişki belki de "temas bölgeleri"nin küreselleşmiş bir kapitalizmin altında üremesiyle ilgili bir çelişkidir; bu üremeyle birlikte kültürlerin ulusal ve etnik yönden şeyleştirilmesinin or-

---

[45] Tu Wei-ming'in "Kültürel Çin" savunuculuğu ile ilgili de aynı durum söz konusudur. Bkz. "Cultural China", *a.g.e.*, s. 2.

[46] Charles Hampden-Turner ve Alfons Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism: Value Systems for Creating Wealth in the United States, Japan, Germany, France, Britain, Sweden and the Netherlands* (New York: Doubleday, 1993). Bu problemi tamamıyla farklı bir perspektiften ele alan ilginç bir eser için bkz. J.G.A. Pocock, "Deconstructing Europe", History of European Ideas, cilt 18 sayı: 3 (1994), s. 329-345.

tadan kalkması şöyle dursun bu şeyleşme daha da ileri boyutlara varmaktadır.[47] Konfüçyüsçü bir bölge savlarının Doğu ve Güneydoğu Asya'nın ulusal eşsizliği iddialarına oturtulmasıyla aynı anda, ekonomik ve siyasi birleşme için çabalayan bir Avrupa ve Kuzey Amerika'da da "Batı" düşüncesi şüpheli hale gelmektedir. Partha Chatterjee, "milliyetçi düşüncenin, "Doğu" ve "Batı" ayrımına dayalı aynı özcü anlayışı, çalışan aşkın öznenin yarattığı aynı tipleştirmeyi ve böylelikle de Aydınlanma sonrası devirde Batı biliminde oluşturulan bilgiyi 'nesneleştiren' yöntemlerin aynılarını kabul ettiğini" gözlemlemektedir.[48] kendi kendini Şarklılaştırma, "Batı" egemenliğine karşı seferberlik amacına hizmet edebilir; ancak bunu yaparken ayrıca Şarkiyatçılığın tarihsel varsayımlarını içselleştirerek "Batı"nın ideolojik hegemonyasını da pekiştirir. Aynı zamanda, ulusun içindeki farklılıkları yok ederek içsel hegemonyanın ekmeğine yağ sürer.

Bu sonuncusuyla ilgili örnekler, çağdaş kültürel milliyetçiliklerde bolca bulunmaktadır. En açık örnek, "kültür"ün, "demokrasi" ve "insan hakları"nın reddinde kullanılışıdır; Lee Kuan Yew'den Mahathir Muhammed'e, Çin Halk Cumhuriyeti Hükümeti'ne kadar muhtelif grupların yaptığı gibi. Avro-Amerikan kökenli olduğu düşünülen ve güç peşindeki Avro-Amerikanın sık sık suistimal ettiği "demokrasi" ve "insan hakları", bu sebeplere dayandırılarak değil de "kültürel emperyalizm" temelinde reddedilmektedir ki bu durum ayrıca içerideki baskıyı da gerekçelendirmektedir; ve rejimler aynı zamanda Avro-Amerikan kökenli de olan pek çok öğeyi kapsadıkları için pek bir anlam da ifade etmemektedir.

---

[47] "Temas bölgeleri" ya da "hudutlar"la ilgili bu sorunu şu eserimde geniş bir şekilde ele aldım: Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, N. H.: Wesleyan University Press adına University Press of New England, 1994). "Hudutlar" deyişi günümüzde oldukça yaygın olup her çeşit kültürel eleştirinin içinde yer almaktadır.

[48] Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, s. 38.

Bununla birlikte, Chen'in adlandırışıyla "resmi Garbiyatçılık" problemin sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Devlet baskısını protesto etmek için kendi kendini Şarklılaştırmaya başvuran "resmi olmayan Garbiyatçılık" da baskıda belki de aynı derecede suç ortağıdır. Ulusal alanı özselleştirerek ve homojenleştirerek, aynı devletin yaptığı gibi, ulusun içinde bulunan, sınıfsal, cinsel ve etnik olanlar da dahil tüm farklılıkların üstünü örtmektedir. Yukarıda, Asya toplumlarındaki seçkinlerin, Şarkiyatçılığın üretilmesinde öteden beri suç ortağı olduklarını ileri sürmüştüm. Şimdi, "ulus" kavramı tartışmalı hale geldiği ve küreselleşmenin ve diasporik halk hareketlerinin kültürleri karmakarışık hale getirmesi ve devletçe tanımlanmış ulusal kültürlere yerel hareketlerle meydan okumasıyla birlikte artık ulusu tek bir kültürel varlık olarak tanımlamak güçleştiği için, bu durum belki de geçmişte olduğundan daha fazla geçerlidir. Devlet kökenli mi aydın kökenli mi olduklarına bakılmaksızın, kültürel özcülükler küreselleşmenin yıkıcı sonuçlarını kontrol altında tutmaya hizmet ederler. Bu, ekonomik küreselleşme isteyen kültürel milliyetçiliklerin eş zamanlı doğuşlarını açıklamaya yardım eder. Harumi Befu, Yoshino Kosaku, Yang Congrong ve diğerlerinin yukarıda adı geçen eserlerinde, yazarların tümü "kültürel milliyetçiliğin" üretilmesinde hükümetin ve ticaretin oynadığı role dikkat çekmektedir. Konfüçyüsçü canlanma örneğinde de aynı şey geçerlidir; burada Konfüçyüsçülük bir yandan kapitalizmin gelişmesini devindirecek ideolojik bir güç, bir yandan da, kapitalist gelişmenin yıkıcı etkilerine karşı koyacak bir değerler sistemi olarak belirmektedir.

Muhalif aydınlar her ne kadar iç ya da dış hegemonyanın var olan biçimleriyle mücadele ederken Garbiyatçılığı, Şarkiyatçılığı kullansalar da genelde problemin bu yönünü es geçerler. Chen Xiaomei'nin anlayışına göre *He Shang* evdeki baskıya karşı mücadele amacına hizmet ediyor olabilir; ancak onun kendisi de, "temas bölgesinde" yer alan ve Çin toplumunu, (Chen'in de kabul ettiği gibi) dışarıdaki ayrıcalıklı bir konumdan resmedip sadece onun

şeyleşmiş yerel geleneğini değil, bununla birlikte bu geleneğin taşıyıcısı olan insanları da geri kalmış kılan muhalif bir Çinli aydının ürünüdür; son yıllarda Çinli aydınlar arasında ortaya çıkan, "halk"ın büyük bölümünü, özellikle de köylüleri, bir kez daha, baskı gören bir grup olarak değil de sadece "feodal geri kalmışlığın" taşıyıcıları olarak sunma eğiliminin bir ürünü.

Konfüçyüsçü canlanmanın savunucusu olan Tu Weiming gibi biri Çin'in geçmişini çok daha farklı bir şekilde değerlendirirken, onun bulunduğu konum da güç ilişkileri bakımından onun ayrıcalıklı bir Batılılaşmış Çin aydını olma statüsünü besleyen benzer bir seçkinciliğin göstergesidir. Kültürel Çin'den bahsederken Tu, Kültürel Çin'in yaratılışı sırasında, "periferi"den başlanarak "merkez"e, denizaşırı Çinlilerden Çin'deki Çinlilere (ya da burada kullandığımız metafora uygun olarak "temas bölgesi"nden Çin'in özeline) doğru ilerlenmesi gerektiğini öne sürmektedir. Çinli toplumlar yönünden merkez-periferi ayrımıyla, "Kültürel Çin"in aydınlarca, az güce sahip olan ya da hiçbir gücü olmayan kıyılardan güç merkezlerinin dönüştürülmesiyle yaratılacağı kastedilmektedir; merkez-periferi modeli, genel olarak, gücün bu şekilde biçimlendirileceğini söyler. Ancak, küresel bir perspektiften bakıldığında güç ilişkisi oldukça farklı bir şekilde ortaya çıkar zira bu perspektifte, periferi küresel güç merkezleriyle çakışıyorken Çin toplumunun "merkez"i, periferinin olduğu yerde belirir. "Diasporik Çinliler", küresel ekonomi ve kültürde başarılı oldukları ölçüde, Çin'deki değişimin aracıları haline gelmişlerdir. Ancak bulundukları konum itibariyle artık kolayca "Çinli" olarak adlandırılamazlar; zira onlar artık içinde Batının ya da Doğunun, Garbın ya da Şarkın hiçbir şeyle belirgin bir biçimde özdeş olmadığı "temas bölgesi"nin ürünleri durumundadırlar. Bu belirsizlik karşısında "Çinlilik", sayısız yerel kültüre dağıtılmış sözüm ona "Çin kültürü"nü kapsayacak biçimde ortaya konur ki bu da ulusal bir Çin kültürünün tanımlanmasını her zaman olduğundan daha fazla olanaksız bir hale getirir.

Küresel kültürün içinde "Çinli" kimliğinin ortaya konulmasında paranın diğer yüzü işte bu kapsama stratejisidir. Eğer o ilk durumda Avro-Amerikan hegemonyasına karşı koyuşa hizmet ediyorsa, ikinci durumda da Çinli olmanın geldiği anlamın farklı olduğunu inkâr eden kültürel bir hegemonya kurma isteğinin dışavurumuna dönüşür. İroniktir ki, son durumda ona bu yetkiyi, onun yerinden etmeye çabaladığı Avro-Amerikan hegemonyasının kendisi vermektedir.

Aijaz Ahmad, yakın zamandaki bir çalışmasında, Şarkiyatçılığın doğuşunda, sınıf ilişkilerini yok saydığı gerekçesiyle Said'i eleştirmiştir.[49] Şarkiyatçılık sadece kıtaların ve ulusların birbirlerini temsil edişleri meselesi değildir; sınıfsal (hatta cinsel ve etnik) temsilleri de içerir; ve sadece kimin temsil ettiği bakımından değil, bir toplumun nasıl temsil edildiği bakımından da. İngiliz Şarkiyatçılarına, Hinduizm metinlerini temin edenler ve onların Hindu ruhaniliğiyle ilgili varsayımlarına yol açanlar, üst sınıfa, kasta dahil olan Brahmanlardı. Çin'e girmek amacıyla başlangıçta Budizme bel bağlayan Cizvitler, resmî makamlarda bulunan arkadaşlarının onlara seçkinlerin nasıl bir yaşam tarzı sürdüğünü göstermesi sonucu Konfüçyüsçülüğün Çin'i Budizmden daha iyi temsil ettiğine karar vermişlerdi. Konfüçyüsçülük günümüzde her biri, Çinli toplumların içinde ve bu toplumlarla dış dünya arasında, farklı güç ilişkileri öne süren farklı değerlendirmelere maruz kalmaktadır. Yakın zamandaki deneyim aynı zamanda Şarkiyatçılığı sadece Avrupamerkezcilik ya da milliyetçiliğe bağlayarak tasavvur etmenin yeterli olmadığını da göstermektedir. Şarkiyatçı (Avrupamerkezcil ya kendi kendini Şarklılaştıran) söylem ve iktidar arasındaki değişen ilişkileri eninde sonunda açıklayacak olan, dünyanın kapitalist yapılanmasında Şarkiyatçılığın nerede durduğudur. Nasıl Konfüçyüsçülüğün defteri dürülmüş bir geçmi-

[49] *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso Books, 1992), özellikle 5. bölüm.

şe mahkûm edilmesine açık bir şekilde Çin'de kapitalizme geçişin sağlanamamış olması neden olduysa, şimdi onun Avrupa ve Amerika kapitalizmlerinin alternatifi olarak küresel modernliğin merkezine konmasının nedeni de Çin'in kapitalizm dünyasında kaydetmiş olduğu başarıdır; Avro-Amerikan ideologlar bile bunu böyle kabul etmektedir. Kendileri de, (sermayeyi yönetenlerden bahsedilmeyecek olursa) küresel seçkinlerin bir parçası konumuna gelmiş olan aydınlar bu dönüşümde büyük pay sahibidirler.

İroniktir ki, bu koşullar altında onların kendilerini "Şarklı" olarak ortaya koyuşları iddia ettikleri gibi bir alternatif duruşu temsil eder gibi görünmemektedir. Avrupamerkezci hegemonyayı pekiştirmektedir bu; ya da daha doğrusu sermayenin küresel hegemonyasını. Yukarıda da belirttiğim gibi, Şarkiyatçılık, Avrupa'daki kapitalist modernleşmenin (ve kolonyalizmin) ve de Şarkiyatçı varsayımlara onların ayrılmaz bir parçası olarak dahil olan modernleşme kavramının bir ürünüdür. Şarkiyatçılık eskiden modernliğin geçmişini temsil ediyordu; şimdiyse onun –halen bir tarihe sahip olmayan– bir türüne çevrilmiştir. Son yıllarda ortaya çıkan kültürel milliyetçilikler, özselleştirilmiş ulusal kültürlerin eşsizliğini iddia ederlerken bir konuda ortaktılar: eşsiz ulusal kültürün, modernleşmenin, daha doğrusu, kapitalist modernleşmenin motoru olduğu konusunda. Sözgelimi, kapitalizmin Konfüçyüsçü değerleri ya da Çin'e ait diğer değerleri nasıl bulundurabildiğini sorgulamak şöyle dursun, kapitalist gelişimin sağlanması amacıyla artık kapitalizmin kendisi bir değer sistemine döndürülmeye çalışılmaktadır. Her ne kadar bu durum kapitalizme uygun tek değer sistemine Avrupalıların sahip olduğu iddialarını yerinden edip kapitalizm için takip edilebilecek çeşitli yolların olanaklı olduğuna işaret etse de, eninde sonunda bu yolların tümü kapitalizmin tarihin sonu olduğu teleolojisinin içinde var olmaktadır.[50]

[50] Bunun evrensel bir gerçek olarak kabul edilmediğini ve dünyada gerçekleşecek yeni çelişmelerle ilgili çeşitli tahminlere yol açtığını söylemeye gerek yoktur. Bu konuda verilebilecek ilk örnek bel-

Said, Şarkiyatçılığın üstesinden gelecek çözümün belki de bütünselleştirmeye ve sistematikleştirmeye direnecek "merkezsizleştirilmiş bir bilincin" kazanılması[51] (bundan "çokkültürlülüğü" anlıyorum) olduğunu söylemektedir. Eğer benim "temas bölgesi"ne dayalı çözümlememin bir geçerliliği olacaksa bu çözüm pek de yeterli gelmeyebilir zira belki de Şarkiyatçılığın kendisi, tam anlamıyla olmasa da zaten merkezsizleştirilmiş bir bilincin ürünüdür. Merkezsizleştirilmiş bilincin neden kültürelci fundamentalizmden ya da etnisitenin ve kültürün şeyleştirilmesinden rahatsızlık duyması gerektiği konusunda kendine yeten bir neden yoktur elimizde; tersine Şarkiyatçılık tarihi bunun aksi yönündeki güçlü olasılığı çıkarmaktadır önümüze. İroniktir ki, çokkültürcülük, hem etnisitenin hem de kültürün ta-

---

ki de ABD'li siyaset bilimci Samuel P. Huntington ve onun "Medeniyetler Çatışması" adlı eseridir: Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs,* 72.3 (Yaz 1993), s. 22-49. [*Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan–Cem Soydemir, Okuyan Us Yay., 2004.] Tarih yoksunu olduğu halde yine de modern olan Asya konusunu ele alan bir eser siyaset bilimci ve Çin uzmanı Lucian W. Pye'ın *Asya Gücü ve Siyaseti: Yetkenin Kültürel Boyutları* (Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority) adlı eseridir: Lucian W. Pye, Mary W. Pye ile (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985). Pye, Asya toplumlarında bulunan farklılıkları, ama "paternalizm ve bağımlılık" kültürünün imlediği ortak bir sahada bulunan farklılıkları tartışmaktadır. Pye'ın argümanı pek çoklarınca bir Konfüçyüsçülük savunusu olarak görülmektedir. Yukarıda, Yu Ying-shih'in Çinli tüccarlarla ilgili çalışmasının, Konfüçyüsçülük ve kapitalizm problemine farklı ve daha tarihsel bir açıdan yaklaşan bir eser olduğunu belirtmiştim. Kanımca, ekonomik değişimi kapitalist modernleşmeden ayırmak zorunludur. Çin toplumunun farklı noktalarda ekonomik yönden değişim kaydetmiş olması onun kapitalizme yöneldiği anlamına gelmez; kapitalizmin yokluğunun ekonomik durgunluk anlamına gelmediği gibi. Bu tarz sonuçlar, kapitalist teleolojinin bilinçli olarak uygulanmasının ürünleridir; Çin Marksist tarihçiliğinin "kapitalizmin filizleri" düşüncesinde görüldüğü gibi.

[51] "Orientalism Reconsidered", s. 228.

rihselliği pahasına kültürel kökenleri şeyleştirecek biçimde etnisitenin kültürel açıdan tanımlanması konusunda ısrar ettiği için Şarkiyatçı eğilimleri güçlendirebilir bile.[52]

Kanımca, Şarkiyatçılığın ayrılmaz bir dışavurumu olduğu kapitalist modernliği (yani sadece Avrupamerkezciliği değil) sorgulamak daha büyük önem taşımaktadır. Avrupamerkezciliğe karşı mücadeleler (sözgelimi, Konfüçyüsçü canlanma), kapitalizmin teleolojisini özümsedikleri ölçüde Şarkiyatçılığı ortadan kaldırmak yerine ona izin verirler. Zorunlu olan, tüm dile getiriliş biçimleriyle birlikte tarihsel teleolojiyi reddetmektir. Bu, kapitalist modernliğin kendisinin tarihselleştirilmesini ve alternatif modernliklerin, şeyleşmiş kültürlerle değil de kapitalist modernliğin hegemonyasıyla bastırılmış olan alternatif tarihsel yörüngelerle özdeşleştirilmesini gerektirir. Bu ayrıca, sadece kıtasal ayrımların (Garp-Şark gibi) değil çözümlemenin birimleri olarak ulusların da sorgulanmasını gerektirir; zira kültürel homojenleşmeyi ve şeyleşmeyi büyüten onlardır. Kanımca, geçmişi –ve bugünü– kavramamız açısından tarihselliği yeniden tam olarak kurmamız zorunludur; bu tarihsellik Said'in kullandığı anlamdaki (organik olarak bütüncü kültürler öngören) "tarihselcilik" değil, gündelik yaşamın karmaşıklığınca şekillenen, Avrupamerkezcilik gibi ulusal iktidarın da arzu etmeyeceği biçimde, sadece neyin birleştirici olduğunu değil, daha da önemlisi, uzam ve mekândaki çeşitliliği de açıklayan tarihselciliktir. Tam bir tarihselcilik, homojenleştirici bir kültürelciliğe başvurarak o yapıları silmek yerine kültürü gündelik yaşamın yapılarına tabi kılar. Bu, elbette ki ayrıca, bizim alternatif modernlikleri, şeyleşmiş bir geçmiş mirasından yola çıkan modernlikler olarak değil de, Yang Congrong'un belirttiği gibi artık kimin Çinli kimin Batılı olduğunu söylemenin mümkün olmadığı, somut gündelik kültürel pratiğin bugününü kalkış noktası olarak alan modernlikler olarak tasavvur etmemizi gerektirir.

---

52 Said'in kendisi de bu olasılıkların farkındadır. Bkz. "Orientalism Reconsidered", s. 216.

6 KIYI'DA GÖRÜNENDEN FAZLASI VAR: "PASİFİK FİKRİ" ÜZERİNE DÜŞÜNCELER*

Bundan birkaç yıl önce, *The Economist*'te, Pasifik Adaları'nın bugünkü ekonomik statüsüyle ilgili yer alan tartışma, Pasifik'in "sadece bir coğrafya parçasından ibaret olmayıp, bir fikir olduğu" ifadesiyle açılıyordu.[1] Fikirler, onları kimin hangi bağlamda ve hangi amaçla düşündüğüne bağlıdır. Aşağıda, Pasifikle ilgili iki farklı düşünüş biçiminin üzerinde duracağım; biri Pasifik'e içinden diğeriyse dışından bakan bu iki düşünüş biçiminin arasındaki çelişkinin Pasifik'in tarihsel oluşumu hakkında anlattığı çok şey vardır bizlere. Onların ayrıca Pasifik'in ve onun dışında kalan dünyanın küresel geleceğinin düşünülüşüyle de yakından ilgili olduğunu öne süreceğim zira aralarındaki çelişki geçmişin ve bugünün düşünülüş yolları konusunda kafalarda soru işaretleri meydana getirmektedir.

PASİFİK KIYISI: AVRO-AMERİKAN VE ASYALI

Pasifik'in bugün zihinlerimizde önemli bir yere sahip olmasının nedeni Pasifik'in içinde olanlar değil, artık Pasifik Kıyısı olarak adlandırılmaya başlanan mevkide meydana

---

1 "The Pasific Idea: There is a better world", *The Economist* (16 Mart 1991), s. 15-18.

* İlk olarak, 24-26 Nisan 1995 tarihleri arasında British Columbia Üniversitesi'nde "Pasifik İmgesinin Yeniden Kurulması" (Reimagining the Pasific) konu başlığıyla düzenlenen konferansta toplantı açılış konuşması olarak sunulmuştur. Hem bana bu fırsatı sundukları için konferansı düzenleyenlere (özellikle John Willinsky'ye) hem de beni dinledikleri için katılımcılara müteşekkirim. Yorumlarını ve desteğini benden esirgemeyen Profesör Johann Galtung'a da ayrıca teşekkür ederim.

gelen gelişmelerdir. Kıyı, özellikle de onun Asya'daki kısmı, sadece gelişmenin dayandığı sınır niteliğini taşımakla kalmayıp küresel ekonomik örgütlenme ve değişim için de yeni bir paradigma atmaktadır ortaya. Ancak sonuç olarak Kıyı, Pasifik'in dışında yer almaktadır; Kıyı boyunca pek çok yerde konuşlanmış, boş Pasifiğe ve Kıyı'nın çeşitli yerlerindeki hısımlarına gözlerini dikmiş ekonomik, siyasi ve askerî güçler bulunmaktadır. Aslında Kıyı kapsadığı ve ona adını bahşeden yerleri silmektedir tek tek. *The Economist*'te yer alan ve yukarıda zikredilen deneme bu durumu şöyle teşhis etmektedir:

> Pasifik'in, Japonya'yı, Hong Kong'u ya da Amerika'nın Batı sahilini içermediği besbellidir. Buralar, Pasifik Kıyısı olarak adlandırılmaya başlanan mevkide bulunan zengin ve gelecek "Pasifik Asrında" daha da zenginleşeceklerine inanılan yerlerdir. Ne Avustralya ne de Yeni Zelanda parçalarıdır bu Pasifik'in. Tıpkı Sovyetler Birliği ve Amerika gibi, onlar da Pasifik güçleridir; etki alanları ve benzeri şeyler konusunda hiçbir önem taşımayan yerler değildirler.
>
> Gerçek Pasifik, hakiki Pasifik, dünyanın düş kuran zihnindeki Pasifik, çoğu Güney Denizlerinde bulunan ufak Pasifik Adaları'ndan oluşur (...) [Onların] gerçeği fakir oluşlarıdır.[2]

Coğrafya, Pasifik'te bulunan yerler hakkında pek az şey söyler bize; Pasifik'in sınırlarını çizen, aksine, zenginliğe ve güce sahip olan yerlerdir. Ancak Kıyı'nın içinde yer alan "fakir" boş yerler, boş olmaları nedeniyle ütopik özlemlere kaynaklık ederler ki bu da onların zenginlik ve güç yönünden önemsiz oluşlarının üstünü örter:

> Pasifik fikri dünyanın zihinsel sağlığı açısından önemlidir. Başka bir olasılığın var olduğu konusunda ayak diretir o. Dünya bütünüyle aynı değildir. Pasifik fikri masumiyetin daha ölmediği konusundaki bir inancı temsil eder; Pasifik gerçekte masum değildir elbet ancak onda onu terk etmemiş öylesine asli bir şey vardır ki, bu giderek tektipleşen

---

[2] *A.g.e.*

> bir sanayi toplumunun artık umudunu kaybetmeye başlamış mensuplarını derinden etkilemektedir.[3]

Burada Pasifik'in meydana getirdiği, tarihten ve bu nedenle de bölgenin oluşum sürecinden ayrı düşünülemeyecek iki çelişik fikir göze çarpmaktadır: kapitalist gelişmenin sınırı olan Pasifik ve kapitalizmin tahribatlarından kaçış için bir sığınak olan Pasifik. Birbirleriyle her ne kadar çelişiyor olsalar da, bu iki fikir tek bir Pasifik söylemini oluşturur; her iki durumda da Pasifik, Avro-Amerikanın sağlığı açısından bir problem olarak içselleştirilmektedir.[4]

Bu söylemde var olmayanlar Pasifik'te yaşayan insanlardır. Onların seslerini de dahil ettiğimizde söylemin başına neler gelecektir? Aşağıda, bu seslerin, geçmişin hegemonyası –Pasifik'teki insanlar üzerinde halen devam eden Avro-Amerikan hegemonyası ve Avro-Amerikalıların kendi zihinlerinde var olan, geçmişin bugünün üzerindeki ideolojik hegemonyası– ile bağlarını koparmayı amaçlayan her hangi bir Pasifik söyleminin inşası için vazgeçilmez olduğunu ileri süreceğim. Geçmişin hegemonyalarıyla bağları koparabilmek için harcanan iyi niyetli çabalara rağmen, yukarıda adı geçen ideolojik hegemonya, Pasifik üzerindeki Avro-Amerikan hegemonyasının son ifadesi olan Pasifik Kıyısı söyleminin içinde yaşamaya devam etmektedir (bununla birlikte, şu anda işin içine Kıyı söylemini tamamlayan Pasifik-Asya söylemleri de dahil olmuştur). Kıyıda yaşayanların, Pasifik'i hegemonyadan kurtarmadan önce ilk adım olarak kendilerini geçmişe ait bilincin hegemonyasından kurtarmayı amaç edinmeleri gerektiğini

---

[3] *A.g.e.*

[4] Burada "Pasifik söylemi"ni Chris Connery'nin önerisi olan "Pasifik Kıyısı söylemi"nden biraz daha farklı bir anlamda kullanıyorum; burada, Kıyı'da olduğu söylenen ne varsa bu ikinci söylemi bozmak için vardır. "Pasifik Kıyısı söylemi" için bkz. Chris Connery, "Pasific Rim Discourse: the U.S Global Imaginary in the Late Cold War Years", (ed.) Rob Wilson ve Arif Dirlik, *Asia/ Pasific as Space of Cultural Production, Boundary* 2 özel sayı, c. 21, sayı: 1 (İlkbahar 1994), s. 30-56.

öne süreceğim; bunun için belki de pekâlâ Pasifik halklarının yardımına ve kendilerinin yine kendilerini ve dünyayı algılayış biçimlerine gereksinimleri vardır. Bu soruya dönmeden önce ilk olarak, Pasifik'in çağdaş bilincine egemen olmaya devam eden Pasifik söylemi hakkında birkaç söz söylemek istiyorum.

PASİFİK VE AVRO-AMERİKAN BAKIŞ AÇISI

Bu bölümün başlığında, Bernard Smith'in çığır açan çalışmasının adını oluşturan ifadeleri, yerlerini değiştirerek kullanırken gözettiğim bir amaç var; o çalışmanın da belgelediği üzere, Pasifik'in Avro-Amerika'nın dünyayı algılayış biçimlerini ne şekilde değişikliğe uğrattığına dikkatleri çekmek istiyorum.[5] Açıkça belirtmek gerekirse, Pasifik'le karşılaşması sonrasında Avro-Amerika'nın dünyaya bakış açısı hem zamansal hem de mekânsal olarak genişleyerek doruğa varmıştır. Kaptan James Cook'un, Pasifik'in bugün bildiğimiz sınırlarına şeklini veren üçüncü (ve ona ölüm getiren) yolculuğunun nihayete ermesinden kısa bir süre sonra, Londra Misyonerler Derneği'nin kurucusu Papaz Thomas Haweis bir vaazında şunları söylemekteydi:

> Yakın zamanda yeni bir dünyayla tanıştık, ona isterseniz Ada isterseniz Kıta deyin, büyüklüğü Avrupa'nınkini aşmakta: New Holland; artık toplumun dışına itilmişlerin barındığı bir depo konumunda olup –Yeni Zelanda, ve sayısız ada, Pasifik Okyanusu'nda, Endeavor Boğazları'ndan Amerika Sahillerine kadar Hat'tın her iki yanına benek benek yayılmış durumdalar; bunların çoğu yerleşimcilerle dolu– sanki Hesperides Bahçeleri masalını genelleştiriyor; mis kokulu ağaçlıklar yerleşimcileri yakıcı güneş ışınların-

---

[5] Bernard Smith, *European Vision and the South Pasific*, ikinci baskı (New Haven ve Londra. Yale University Press, 1985). Ayrıca bkz. O.H.K Spate, *Paradise Found and Lost, The Pasific Since Magellan,* 3. cilt (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988). Spate'in kitabı genel olarak on sekizinci yüzyılı, Smith'inki ise on dokuzuncu yüzyılı konu alır.

> dan koruyor, yiyecek ve giysi sağlıyor onlara; deniz boşaltılamaz ambarlarını sunarken; gün rahatlık ve bolluk, gece ise müzik ve dansla geçip gidiyor.[6]

Cook'un yolculuklarının bir "Pasifik Modası"nın ortasında Avrupa'yla tanıştırdığı "ikinci yeni dünya" sadece dünyayı iki kat genişletmekle kalmadı, Avrupalıların zihinlerinde o ana dek bilinmeyen yeni bitkiler, yeni hayvanlar ve yeni insanlarla ilgili meraklara yol açarak –John Locke'un "birinci yeni dünya"ya atfen söylediği gibi– onların "tefekkür dünyalarını genişletti."

Çağdaş bir Fransız bilgini, "felsefi gezgin"den bahsederken, onun Pasifik halklarına dikkatle baktığında "kendi tarihimizin ilk dönemlerini" gördüğünü "(...) dünyanın uç köşelerine yelken açmanın, aslında zamanda bir yolculuk" olduğunu yazmaktadır; "gezgin geçmişi keşfetmektedir; her adımında bir çağın üzerinden geçmektedir. O vardığı bilinmez adalar insanlığın geçtiği yoldur onun için."[7] Pasifik'in meydana getirdiği kuşatıcı bakış açısı yanılsaması, kapsayıcı bir tarih anlayışına sahip olduğu iddiasındaki çok daha aldatıcı zamansal bir bakış açısını besledi. Pasifik Adaları'nda yaşayanlar, soylu yabaniler ya da vahşi yamyamlar olarak, Avrupalıların çoktan geride bırakmış olduğu ilkelliğe, Amerikaların yerlilerine oranla çok daha benzersiz bir örnek teşkil etmekteydiler. İlkel olanın inşası, medenileşmiş Avrupa'nın inşası sürecinin bir parçasıydı. Avrupalıların, Amerikalara verdiği tepki hakkında yazarken J. H. Elliot şu gözlemleri yapmıştır: "Eğer artık ilerleme tahayyül edilebilir bir olasılık haline geldiyse bunda kısmen keşifler rol oynamıştı (...) Yeni Dünya'nın keşfi (...) tarihin, ileriye doğru ve İncil'in mesajının tüm insanlığa yayılmasıyla nihayete erecek bir hareket olduğu yolundaki

---

[6] Smith'ten alıntı, s. 144.

[7] Joseph-Marie Degerando, alıntılandığı yer: P. J. Marshall ve Glyndwr Williams, *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment* (Londra, Melbourne ve Toronto: J. M. Dent and Sons Ltd., 1982), s. 294.

kayracı Hıristiyan yorumlarını güçlendirdi, gene, tarihin tüm insanlığın medenileşmesiyle son bulacak ilerici bir hareket olduğu yolundaki daha laik yorumlarını da aynı derecede kuvvetlendirdi."[8]

On sekizinci yüzyılın ortasında, medeniyet tam anlamıyla kutsal bir şey değildi; medeniyetin yarattığı tahribatlardan kaçmak isteyenler için Pasifik'in "soylu yabanisi" bir nostalji nesnesi haline geldi. Avrupalıların küresel fethi sonucunda Avrupa medeniyetine olan inanç derin kökler salmaya başlar başlamaz, "soylu yabani", Avrupalıların, özellikle de Hıristiyanlık aracılığıyla, onu medenileştirmesine muhtaç kaba saba bir yabani imgesine dönüştü. Papaz Haweis, Adalıların büyüleyici doğasını tarif ettikten hemen sonra "bu büyüleyici manzaranın ortasında, yabani doğası gereği mahkûmunun etiyle yortular düzenlemektedir –Tanrısını insanları kurban ederek yatıştırmaktadır– bu toplumlardaki tüm kadınlar ve erkekler birbirleriyle rastgele cinsel ilişkiye girmekte ve aralarında doğan her bebeği katletmektedirler" diyerek bu büyüyü bozmaktaydı. Ve tıpkı eskiden Amerikalardaki yerliler için sözkonusu olduğu gibi, bu yabanilerin gerçekten insan olup olmadıkları bile belli değildi, bu nedenle onları medenileştirmek demek aynı zamanda onları insanlaştırmak da demekti; bu onları pastoral varoluşlarından mahrum etmek anlamına gelse bile. On sekizinci yüzyılın ortasında, Pasifik yolculuklarıyla ilgili en önemli ve etkileyici çalışmayı yapan Charles de Brosses, kolonileştirmenin, her ne kadar Pasifik sakinlerini masumiyetlerinden edecek olsa da onlara aslında sadece maddi olarak değil pek çok konuda yarar getireceğini söyleyerek Pasifik'in kolonileştirilmesini gerekçelendiriyordu: "Bizim kurallı ve düzenli toplum fikirlerimizi benimsemelerinin, onlara ne kadar büyük kazançlar sağlayacağını da akılda tutmalıyız; zihinleri açılacak ve şekillenecek, yabani tavırları yumuşayacak: Kısacası, şu anda sadece dış

[8] J. H. Elliott, *The Old World and the New*, 1492-1650 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 52.

görünüşleriyle insana benzeyen bu uluslar tam anlamıyla insan haline gelecekler."[9]

Biri Pasifik'i pastoral bir Cennet diğeri ise medeniyetin gelmesini bekleyen boş bir yabani ülkesi olarak gören iki düşünce aynı anda ortaya çıktı. On sekizinci yüzyılın sonunda yarışı kazanan ikinci düşünce oldu. Pasifik Cenneti imgesi, Pasifik'in geçen yüzyıl boyunca fiziksel ve kültürel yönden giderek yok oluşunu Avro-Amerikalıların nostalji yüklü hatıralarında yaşatmaya devam edecekti; bu yok oluşun, Avro-Amerikalıların gözünde kaba saba ilkeller olan adalıların, bu imgeyi özümsemelerini gerektirmesi ironiktir.

Bernard Smith'in ve diğerlerinin belgelediği gibi, Pasifik'in –sanattaki yeni yönelimlerden Pasifik'in büyük bir "doğa laboratuvarı" olarak ortaya çıkışına kadar– Avrupa düşüncesi üzerinde uzun süreli bir etkisi oldu. Pasifik'in bir "doğa laboratuvarı" olarak belirişinin belki de en önemli sonucu doğal ve sosyal evrim teorileri olacaktı. Charles Darwin'in evrim teorisini ortaya atışında en büyük rolü Pasifik'te bulmuş olduğu kanıtlar oynadıysa, bu teorinin gerekçelendirdiği kolonyalizmin ilk mahkûmlarının arasında da Pasifik halkları bulunacaktı. Pasifik'in zamansal ve mekânsal olarak genişlemesine yol açtığı Avro-Amerikan bilinci sonunda aynı anda hem ürünü hem de aracısı olduğu dünya üzerindeki Avro-Amerikan koloniciliğinin tamamlayıcı bir parçası oldu.[10]

Bugün, özellikle de yerli halklar söz konusu olduğunda, kolonyalizmin bütünüyle ortadan kalktığını söyleyemesek de, artık onun yararlı bir fikir olduğu konusunda pek az görüşe rastlıyoruz. II. Dünya Savaşı'ndan bu yana Avro-Amerikadan yayılan medeniyet düşüncesi, modern-

---

[9] Marshall ve Williams'tan alıntı, s. 262.

[10] Bernard Smith bu konuyu sanatlar ve bilimler açısından uzun uzadıya tartışmaktadır. Ayrıca şu eserdeki denemelere bakınız: Roy MacLeod ve Philip F. Rehbock, *Nature in Its Greatest Extent: Western Science in the Pasific* (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1988).

leşme düşüncesine dönüşmüş durumdadır. Medeniyetle ilgili eski düşüncelerde olduğu gibi, modernlik halen kapitalizmin yetkesindeki sosyal bir düzen olarak tanımlanmaktadır, ancak bugünkü kapitalizm modern Avrupa'daki ilk hallerinden oldukça ileride olup sadece Avrupa ya da Amerikalarla sınırlı değildir. Gerçekten de, Pasifik Kıyısı'nda yer alan toplumları da zihinlerimizde böylesine ön plana çıkaran, onların kapitalist gelişme konusunda gösterdiği başarıdır. Benzer şekilde, Kıyıdaki "geri kalmışlık" da kapitalist düzeni özümleyememiş olmakla ilgili görülmektedir. Kapitalist modernliğin sadece refahın değil, medeniyetin de ölçüsü olduğu, *The Economist*'in Pasifik Adaları'nda yaşayanlarla ilgili çarpıtılmış bir yargısında ima edilmektedir; bu yargıyı, eski Modern Avrupalıların bu adalar konusundaki yargılarından ayıran tek nokta kullandığı sözcük dağarcığıdır:

> Eğer Pasifik Kıyısı ülkeleri umdukları gibi zenginleşeceklerse, küçük ya da büyük, yatırım bir sorun olmamalıdır. Esas sorun, belki de adalıların kendisidir. Bundan sonraki paragraflar onları incitebilir. (...) Pasifik'teki adalıların adetlerini değiştirmeleri gerekmektedir. Kibarca söylemek gerekirse, oldukça tembeller. Temel yaşam ihtiyaçlarını asgari çabayla hali hazırda elde edebiliyorlar. Kimsenin aç kalmasına gerek yok. Lagünde balık ve sürekli yaz ikliminde yetişen pek çok besin var. En büyük çabayı gerektiren belki de günü nasıl geçireceğine karar vermektir. Yaşamın daha fazlasını verebileceğine inananlar, hırslarını, küçük bir adaya tıkılmış olmaları nedeniyle yitiriyorlar (...) ufak bir Avrupa şehrinin sahip olduğu kadar nüfusa sahip bir yerde, zeki bir adam için faaliyet göstereceği pek bir alan yoktur.[11]

Bu kapitalist modernlik ideolojisine düzülen bir övgü değildir de nedir; adalıların durumu hayranlıkla karşılanması şöyle dursun, bir eksikliği barındırıyormuş gibi algılanmaktadır. İki yüzyıldır süren ekolojik, sosyal ve kültürel

---

[11] "The Pasific Idea", s. 18.

yıkıma rağmen Pasifik Adaları'nda halen iyi bir yaşamın sürdürülebiliyor olması belki de hayret verici olmalıdır. Ancak, gelişmenin ölçütü ne insan refahıdır ne iyi bir yaşam; "hırs için faaliyet alanı"dır. Cennet hâlâ bir cennet olabilir ama sadece "tembel" olanlar için. Karınları belki toktur onların ama medeni değildirler. Pasifik üzerine bu düşünüş biçimini şekillendiren önermeler, Pasifikle geçmişte kurulan temasın ürünü olan söyleme dahildir hâlâ. *The Economist*, Pasifik Adaları sakinlerinin içinde bulundukları ikileme bir çözüm olarak turizmi önermektedir; cenneti satmak, adalılara lokantalarda garsonluk ve otellerde oda hizmetçiliği gibi pek çok iş olanağının önünü açacaktır. Diğer çözüm "Pasifik'in devamlı koşuşturan, yeni koşullara çabuk uyum sağlayan ustaları olan Hintlileri ve Çinlileri, adaya canlılık kazandırmaları için "ithal etmektir". Yazarın aklına halen başka bir yolun da olabileceği ihtimali gelmemektedir: insan refahını ve mutluluğunu gelişmenin önüne koyan bir yaşam biçimini canlandırmak.

Bu ihtimali aklımda tutarak, bazı Pasifik Adalıların kendi amaçları konusunda neler söylediklerine dönmek istiyorum.

İÇERİDEN BAKIŞ

Pasifik, Avro-Amerikalılara, onların dünya görüşlerinin genişlemesi ve zenginleşmesi için gerekli malzemeyi sundu; karşılıklı etkileşimin Adalılar üzerindeki etkisi ise, onların Avrupalılar gelmeden önce bildikleri dünyanın fakirleşmesi ve (eğer ortadan kalkmadıysa) daralması oldu. Kültürel kısıtlamalar ve fakirleşme burada da maddi varoluş koşullarıyla yakından ilgiliydi; doğanın büyüsünün bozulması, karadaki ve denizdeki maddi kaynakların istimlak edilişiyle el ele ilerledi ve bu durum adalıların sadece mekânsal konumlarını değil, zamansallıkla ilgili düşüncelerini de yeni bir şekle soktu.

Avustralya, Yeni Gine ve Kuzey Amerika'da Yerli-Beyaz ilişkileriyle ilgili incelemesinde şunları yazmaktaydı

Wilbur Jacobs:

> Hayatta kalmanın ölçüsü, bir anlamda, toprağa sahip olup olmamaktı. Onların doğrudan kökünü kazımanın yanında, yerlileri en iyi yok etme tekniği onları topraksız bırakmaktı. Aborijinler için toprak çok önemliydi çünkü onların kültürlerinin tinsel besiniydi o; onların sosyal gruplaşmalarını ve statülerini belirleyen oydu; ve nihai olarak onların geçim kaynağıydı toprak. Bu nedenle eğer yerlilerin hayatta kalıp kalmadıklarına dair gerçek bir ölçü varsa, bu şu sorunun cevabında bulunabilir: yabancı işgalden sonra onların elinde ne kadar toprak kalmıştır?[12]

Cevap pek de kesin değildir ve yerliler topraklarını ellerinde tutarlarken toprak, geçmişle mekânsal bağları kopacak şekilde sömürgeleştirilerek bütünüyle yeniden biçimlendirilmiştir; üzerindeki sosyal ilişkiler ve kültürel yönelimler de yeni bir biçim almıştır. Ward Churchill, Amerikan Kızılderililerinin "mühendisliğe bile, toprağın sürekli değişimine neden olmadığı müddetçe izin vermiş ve veriyor olduklarını" yazmaktadır.[13] Beyaz'ın toprağa karşı tutumu ise bunun tam aksiydi: insan faaliyetiyle "sürekli değişime" tabi olmayan toprak, boş olan toprak demekti. Bu nedenle, Yeni Zelanda'daki Beyaz yerleşimciler, Maori'lerin toprağı "idare edemediklerini ve daha da beteri yerlilerin mülkiyet hakkına izinlerinin olmadığına kanaat getirecek kadar da toprağı boşa harcadıklarını" düşünüyorlardı. Maorilere nispeten sempatiyle yaklaşan bir İngiliz resmi görevlisi bile "başka bir yüzyılın hayalini kurmaktan" çekinmiyor-

---

[12] Wilbur R. Jacobs, "The Fatal Confrontation: Early Native-White Relations on the Frontiers of Australia, New Guinea, and America-A Comparative Study", *Pasific Historical Review*, 40.3 (Ağustos 1971), s. 283-309. Pasifik'in doğasının ve insanlarının bertaraf edilmesiyle ilgili en bütünlüklü açıklama şu eserde bulunabilir: Alan Moorehead, *The Fatal Impact: The Invasion of the South Pasific*, 1767-1840 (New York: Harper and Row Publishers, 1987) (ilk baskı, 1966).

[13] Ward Churchill, *Struggle for the Land* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993), s. 17.

du, "–şimdi ıssız olan bu ülkenin hiç şüphesiz insanlarla dolacağı– yaylalarda sayısız koyun sürülerinin otlayacağı ve şimdi uzak vadiler boyunca tembelce akan akarsuların, yünlerin dokunması için iş bölümüne mecbur edileceği" bir yüzyılın.[14] Bu İngiliz'e göre Maorilerin mülkiyetle ilgili, akrabalık, ikamet ve kullanım arasındaki karmaşık etkileşime dayalı düşünceleri, onların toprağı bu şekilde boşa harcamalarının ve bu nedenle de "geri kalmışlıklarının" kökenini oluşturuyordu. Yerlilerin mülkiyet kavramlarını, kişisel mülkiyet ilişkileriyle değiştirerek onları topraksız bırakmak, Maorileri ilerleme yoluna sokacak şefkat kokan bir medenileştirme hareketiydi. 1862'deki toprak taksimiyle ilgili yazılan bir raporda şunlar deniyordu:

> Toprağın komünal kullanımı, Maori halkının sosyal ve maddi bakımdan ilerlemesinin önünde en büyük engel olarak kabul edilmektedir. Şu an var olan toprak mülkiyeti düzeni sürdükçe, Yerlilerin hiçbir zaman bayağı Maori alışkanlıklarını terk edemeyecekleri ve daha yüksek bir medeniyetin gereklerini yerine getiremeyecekleri çok açıktır (...) her birinin müstakil, kişiye ait bir toprak parçasına sahip olmalarından başka hiçbir şey, *bu toprak parçası ne kadar küçük olursa olsun*, onların endüstriyel enerjilerinin açığa çıkmasına ve onlarda dünyevi gelişme arzusunun uyanmasına yol açamaz.[15]

Yerlilerin topraklarını kaybetmeleri ve dünyalarının yeni bir haritaya kavuşması, onların sosyal dünyalarında bir dönüşüme yol açmakla kalmayacak onların toprakla ve, Pasifik halkları için, denizle sıkı sıkıya bağlı olan tinselliklerini de zamansal ve mekânsal olarak biçimlendirecekti. Pasifik'in her iki ucunda da, yerlilerin sahip oldukları dünyaların daralmasıyla ilgili örneklere rastlamaktayız; bu

---

[14] Deborah Montgomery, "COMING TO TERMS: Ngai Tahu, Robeson County Indians and the Garden River Band of Ojibwa, 1840-1940: Three Studies of Colonialism in Action", doktora tezi, Tarih Bölümü, Duke Üniversitesi (1993), s. 69.

[15] Adı geçen eserden alıntı, s. 128.

örnekler yerlilerin ilerleme dünyasının içine zorla sokulmalarıyla birlikte, doğalarının nasıl trajik bir şekilde büyü bozumuna uğradığını çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır.

Avustralya yerlileri, dünyanın, Rüya-vakti'nde "kıtanın üzerinde dolanan (...) yollarına çıkan her şeyin –kuşların, hayvanların, bitkilerin, kayaların, büyük su birikintilerinin– adını mırıldanarak dünyayı varlığa getiren"[16] eski atalarının söylediği şarkılarla yaratıldığına inanıyordu. Bu şarkılar, çeşitli ataların soyunun devamı olduğunu iddia eden klanlara, atalarından kalan mirastı. Şarkıların mısraları onlar için haritalar ve kılavuzlardı: "eğer şarkıyı biliyorsanız, ülke boyunca yolunuzu bulabilirdiniz."[17] Mülkiyetin temelini de bu şarkı oluşturuyordu:

> Beyazlar gelmeden önce (...) Avustralya'da kimse topraksız değildi çünkü Atasının şarkısının bir kısmını ve şarkının geçtiği ülkeye ait bir parçayı kişisel mülk olarak miras almıştı herkes. Birine ait mısralar onun toprağının tapu senediydi. O bu mısraları başkalarına ödünç verebilirdi. Karşılığında başka mısraları ödünç alabilirdi. Yapamayacağı tek şey bu mısraları satmak ya da onları başından atmaktı.[18]

Şarkılar sadece mekânı gösteren haritalar değildiler, zamanı da kapsıyorlardı. "Aborijinler ülkeyi görmeden ve şarkısını söylemeden onun var olduğuna inanmazlardı." Dünya, şarkı aracılığıyla, tekrar ve tekrar var olmaya çağrılmalıydı. Ve şarkı her söylendiğinde, Ataların Rüya-vakti de yeniden hatırlanıyordu.[19] Yaratılış şarkının doğasında bulunduğu için, geçmiş de şu anda aynı şarkının parçalarıydı.

Pasifik'in başka bir ucunda ise, yerliler denizdeki

---

[16] Bruce Chatwin, *The Songlines* (New York: Penguin Books, 1987), s. 2.
[17] *A.g.e.*, s. 13.
[18] *A.g.e.*, s. 57.
[19] W. E. H Stanner, "The Dreaming", (ed.) T.A.G Hungerford, *Australian Signposts* (Melbourne: F. W. Cheshire Publishing Pty. Ltd., 1956), s. 51-65.

yollarını şarkılarını söyleyerek buluyorlardı. Kitabı *The Daughters of Copper Woman*'da ninesinin sözlerini hatırlamaktadır Anne Cameron:

> Denizin hareketiyle ilgili bildiğimiz her şey bir şarkının mısralarında saklıydı. Bu şarkı sayesinde, binlerce yıl istediğimiz yere gidip daha sonra oradan güvenli bir şekilde döndük evimize. Gökyüzünün açık olduğu gecelerde bize rehberlik edecek yıldızlar, sis bastığında ise denize akan, Klin Otto'ya dönüşen derelerimiz ve çaylarımız vardı (...) Çin'e gitmek için bir şarkı vardı, Japonya'ya gitmek için de, büyük ada için bir şarkı ve daha küçük olan için de. Onun tüm bilmesi gereken şarkıydı ve böylece her zaman nerede olduğunu bilirdi. Geri dönmek için tek yapması gereken, şarkıyı tersinden söylemekti.[20]

Burada da şarkılar ailelere soylarından kalan mirastı. Beyazların gelişinin kabilenin yazgısını nasıl değiştirdiğini Cameron'a anlatırken ninesi ona "hastalık şarkıları öldürdü" demektedir, "pek çok insan öldü. Pek çok şarkı ve hikâye ve denizdeki rotalar ve mazi."[21] Soylar ölüp giderken, şarkılar ve şarkıların imlediği mekânlar –ve yine şarkıların içindeki zamanlar– da ortadan yok olmuştu.

Şarkı mısraları ve onların (Avustralya demir ağlarla örüldükçe) yok olmasının ya da değişime uğramasının doğurduğu sonuçlar, teknolojiler, mülkiyet ilişkileri ve yeni medeniyetin ilerleme konusundaki ahlaki varsayımlarca işgal edilme sürecinde, Pasifik'teki mekânsallık ve zamansallıkların nasıl değişmiş olduğunu gösteren şiirsel metaforlardır. Hawaii'de, 1848 yılında gerçekleşen, özel mülkiyet ilişkileri yaratan ve toprağın büyük bir bölümünün yerli Hawaiililerden beyaz yerleşimcilere geçmesine neden olan yeni toprak taksiminin Hawaiililere getirisi "kültürel açıdan alçalma, ekonomik yönden fakirleşme ve kendi va-

---

[20] Anne Cameron, *Daughters of Copper Woman* (Vancouver, B.C.: Press Gang Publishers, 1985), s. 96-97.

[21] *A.g.e.*, s. 98.

tanında üçüncü sınıf vatandaş haline gelme" olmuştur.[22] Burada yeni mülkiyet ilişkilerinin yerleşmesi ve yerli nüfusun doğrudan bir "kültür kaybına uğraması"nda esas rolü oynayanlar Hıristiyan misyonerlerdir. Haunani-Kay Trask'in ifadeleriyle,

> Çilekeş İsa'dan ve günahkar insanlıktan bahseden ilahiler, evrenin meydana gelişi, yaşayan türlerin evrimi ve halkın tamamını kapsayan soy ağacına ilişkin şarkıların yerini aldı. Ne eski zamanlar ezbere söylenebiliyordu artık ne de bestelenen yeni şarkılar vardı. Cinsellikle ilgili baskıcı bir ahlak, Hawaiililerin doğurgan, tensel hayal güçlerini, şeytani ve ahlaki yönden bozuk kılmıştı. Sözgelimi, bir zamanlar çevrelerindekilere cinsel isimler vererek onları erotikleştiren Hawaiililer, Hıristiyanlığın etkisi altında doğada bulunanlara İngiliz dilinde yeni karşılıklar buluyorlardı artık gelecek nesillerle birlikte. (...) O zamandan bu yana yerli tarihi ve yerli kültürü neredeyse bütünüyle yok olmuştu.[23]

Yeni mülkiyet ilişkileri haricinde, isimlerde gizli olan yeni mekânsallık ayrıca Hawaiililerin bugünleriyle geçmişleri arasına bir mesafe çekilmesi anlamını da taşıyordu ki bu geçmiş tam olarak Hawaiililerin "hafızalarından silinmiş" olmasa da artık bir utanç kaynağı haline gelmişti onlar için. İngiliz sosyolog Peter Worsley, Hawaiililerdeki av zamanı ve bir araya toplanma anlayışıyla ilgili yazısında, onların kendilerini "maddi zenginlik biriktirmeye adamamış olduklarını" gözlemlemektedir; "bundan dolayı, onlardaki zaman anlayışı doğrusal değildi. Eğer biz onlara tarihte önemli bir yer vermeyi reddettiysek, onlar da tarihin bir kavrayış ka-

---

[22] Noel J. Kent, *Hawaii: Islands Under the Influence* (New York: Monthly Review Press, 1983), s. 32.

[23] Haunani-Kay Trask, "Hawaii: Colonization and Decolonization", (ed.) Anthony Hooper ve diğerleri, *Class and Culture in the South Pasific* (Auckland, Y.Z. ve Suva, Fiji: Pasifik Çalışmaları Merkezi, Auckland Üniversitesi ve Pasifik Çalışmaları Enstitüsü, Güney Pasifik Üniversitesi, 1987), s. 154-174, s. 160.

tegorisi olduğunu reddetmişti."[24] Tarihin içine zorla itilmeye çalışılan Pasifik halkları, ilkeller olarak tarihselleştirildiler. Mekânları, onları kendi vatanlarında yabancılar haline getirecek biçimde yeniden adlandırılırken, mitsel zamansallıkları da doğrusal bir zamansallığa çevrildi; genel olarak onlar için zamanın başlangıcı, onların Hıristiyanlaşarak "medeniyete" adım attıkları an olarak görüldü. Samoalı seçkin yazar Albert Wendt şu gözlemleri yapmaktadır:

> Bir toplumun neyi hatırlıyorsa o olduğunu daha önce söylemiştim, biz neyi hatırlıyorsak oyuz.
>
> Pasifikle ilgili yazılı tarihe baktığımızda, bu tarihin büyük bölümünün papalagiler/dışarıdan gelenler tarafından kaleme alındığını ve papalagi kaşiflerin/misyonerlerin/katiplerin/ve benzerlerinin tutmuş olduğu kayıtlara dayandığını görmekteyiz. Bu nedenle, bu tarihin papalaginin kendilerinin ve bölgedeki faaliyetlerinin tarihi olduğunu söyleyebiliriz; bu tarih onların Pasifik'e dair hatıralarının/algılayışlarının/ve yorumlarının ta kendisidir. Ve biz okullarımızda bu tarihi öğretirken, çocuklarımıza aslında onların hatırladıklarını aktarıyor ve sonuç olarak da çocuklarımızın hafızalarını yeniden düzenliyoruz.[25]
>
> Malama Meleisea ise şunları eklemektedir: "Bizde zamanı İsa'dan Önce (İ.Ö.) ve İsa'dan Sonra (İ.S.) diye ikiye bölme adeti, 1830 yılında İncil'in gelişiyle başladı. Tarihimizi *pouliuli*, karanlıklar zamanı, ve *malamalama*, aydınlanma zamanı, olarak ikiye bölmekteyiz şimdi."[26]

Yerlilerin hafızasının kolonyal usullerle silinişi göz önüne alındığında, kolonyalizm ve miraslarından kurtuluş yolunu arayan Pasifik halklarının en başta gelen merakını yerli mekânsallığını ve zamansallığını (Trask'ın tabiriyle)

---

[24] Peter Worsley, *The Three Worlds: Culture and Development* (Şikago: The University of Chicago Press, 1984), s. 62.

[25] Albert Wendt, "Novelists and Historians and the Art of Remembering", *Class and Culture in the South Pasific*, s. 78-91.

[26] "Ideology in Pasific Studies: A Personal View", *a.g.e.*, s. 140-152. Yeri gelmişken, *Pouliuli*, Wendt'in önemli kurgu/tarih eserinin başlığıdır.

"yeniden-öğrenmenin" ya da bunları "şarkılarla varlığa getirmenin" oluşturması doğaldır; bu durum, Pasifiklilerin yazdığı eserlerde edebiyatın ve şiirin neden bu kadar baskın olduğuna da açıklayabilir; ya da belki daha düzgün bir şekilde söylenecek olursa, Epeli Hau'ofa, Haunani-Kay Trask ya da Albert Wendt gibi önde gelen Pasifikli yazarlarca, tarih, şiir ve siyaset arasındaki geleneksel ayrımın reddedilişini. Bu, Pasifik'teki mücadelelerin sadece yazınsal mücadeleler olduğunu öne sürmek değildir; Hawaii gibi kolonyal hükmün sürdüğü yerlerde "toprak için mücadele" oldukça önem taşır. Ancak geniş anlamda esas mücadele, yerlilerin perspektiflerinden --onların topraklarının ve onlara özgü hassasiyetlerin– boyunduruk altına alınma kiplerinden başka bir şey olmayan gelişme kiplerine karşı alternatif modeller formüle etmeyi olanaklı kılacak biçimde zaman ve mekân kavramlarını kolonyal tahrifattan kurtarmak adına ideolojik hegemonya önünde verilen mücadeledir.

Burada Epeli Hau'ofa tarafından yakın zamanda yazılmış bir denemeye kısaca göz atmak istiyorum. Bu deneme burada bahsi geçen konularla, özellikle de gelişmekte olan yerli kimliği geri kazanmak için işe mekânı geri kazanmayla başlamakla ilgili önemli bir örnek teşkil etmektedir. Denemeyi iki misli ilginç kılan, esasen antropolog olan Hau'ofa'nın hem roman alanında seçkin bir yazar hem de Fiji'deki Güney Pasifik Üniversitesi'nin Sosyal ve Ekonomik Kalkınma Fakültesi'nde bölüm başkanı oluşudur. Bu pek benzeri görülmedik bir bireşimdir ve içerikleri bir yana bırakılacak olursa Hau'ofa'nın eserlerinde bulunan şiirselliğin Pasifik'in kalkınması konusunda önerdiği yerci paradigma, küresel sermayenin Pasifik Kıyısı söylemini besleyen yavan hırsla büyük bir tezat oluşturmaktadır.

Hau'ofa'nın "Adalar Denizimiz" (*Our Sea Of Islands*) başlıklı denemesi Pasifik Adaları'nın "küçük" olduğu düşüncesini çürütmeyi amaçlamaktadır; ona göre bu düşüncenin ima ettiği şudur: "Üretimle ilgili yaklaşımlarımızı ileri düzeye taşısak bile... adalarımızın mutlak büyüklüğü önümüzde hâlâ öylesine güçlü bir engel teşkil edecek ki,

sonunda kaybeden yine biz olacağız."[27] Hau'ofa, en başta öğretmenlik konusunda taşıdığı kaygıların onu bu düşünceyi sorgulamaya ittiğini anlatmaktadır okuyucuya: "Sizin geldiğiniz bölgeden olan, kendi halkınızdan olan ve güzel bir gelecek umuduyla üniversiteye gelmiş genç insanların önünde durup onlara kendi ülkeleri için hiçbir umudun olmadığını söylemek ne menem bir öğretmenliktir? Bu neo-kolonyalizm değil de nedir? İnsanları bağımlılıktan başka hiçbir seçenekleri olmadığına inandırmak değil de ne?"[28] "Çoğunlukla küçük düşürücü ve aşağılayıcı böylesine görüşler, egemenlik kurma ve itaat altına almaya dayalı çoğu ilişkinin ayrılmaz parçasıdır; üstün olanlar, astlarının da kabul ettiği biçimlerde davranıp söz söylerken bunun karşılığında astlar ilişkinin sürmesine hizmet edecek şekilde davranır."[29] derken Hau'ofa'nın aklında olan tam da kolonyal hegemonyadır.

Kalkınma bölümü başkanı, denemeyi yazmasına neden olan ilhamın bir Hawaii yolculuğu sırasında geldiğini özür dilemeksizin kabul eder; orada tanık olduğu olayı şöyle anlatır: "Pele'nin himayesi altında ve gözlerimin tam önünde, Büyük Ada kudretli denizin derinliklerinden yükselerek büyüyordu." "Okyanusya'nın dünyası küçük değildir" diye sonuca bağlar sözlerini, "kocamandır ve her gün daha da fazla büyümektedir."[30] Küçük olma fikrini ortaya atanlar "deniz boyunca hayali çizgiler çekerek okyanus halklarını hayatlarında ilk kez ufacık yerlerde yaşamaya mahkûm eden kolonyal sınırları yaratan" Avrupalılar ve

---

27 "Our Sea of Islands", *New Ocenia: Rediscovering Our Sea of Islands*, yayına hazırlayanlar: Eric Waddell, Vijay Naidu ve Epeli Hau'ofa (Suva, Fiji: Beake House ile birlikte Güney Pasifik Üniversitesi, Sosyal ve Ekonomik Gelişme Fakültesi, 1993), s. 2-16, s. 5. Denemenin yeniden yayınlandığı eser: Rob Wilson ve Arif Dirlik (ed.), *Asia/Pasific as Space of Cultural Production* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995).

28 *A.y.*

29 *A.g.e.*, s. 3.

30 *A.g.e.*, s. 5-6.

Amerikalılardı. Ancak der ki Hau'ofa:

> Okyanusya halklarına ait mitlere, efsanelere, sözel geleneklere ve kozmolojilere bakıldığında, onların kendi dünyalarını böylesine mikroskobik oranlarda tasavvur etmemiş olduğu apaçık belirecektir. Onların evreni sadece toprağın yüzeyinden oluşmuyordu; onu aşabildikleri ve kullanabildikleri müddetçe okyanus, ateşi kontrol eden ve toprağı titreten yerlileriyle yeraltı dünyası ve aralarında hiyerarşi olan güçlü tanrıların bulunduğu gökler ve insanların denizde yollarını onları sayarak bulduğu her biri isimlendirilmiş yıldızlar, takımyıldızlar da bu evrene dahildi. Büyük düşünüyordu onlar ve yaptıkları her eylemi efsane boyutuna taşıyorlardı. (...) Adalılar bugün hâlâ hangi boyutta olursa olsun her şeyi abartılı anlatmaktan keyif alırlar. Küçüklük bir haleti ruhiyedir.[31]

"Pasifik'i 'uzak denizdeki adalar' olarak görmekle 'bir adalar denizi' olarak görmenin arasında" diye devam eder Hau'ofa, "uçurumsal bir fark vardır." Biz de buna şunu ekleyebiliriz: bu fark kolonyal geçmişin hegemonyasında yaşayış ile bugün ve gelecek için yeni alternatifler var etmek adına Pasifik kimliğini yeniden olumlayışın arasındaki farktır. Onun vardığı sonuç şudur:

> Okyanusya engindir, Okyanusya genişlemektedir, Okyanusya misafirperver ve cömerttir, Okyanusya suyun derinliklerinden ve hâlâ daha derin olan ateş tabakalarından yükselen insanlıktır, Okyanusya biziz. Deniziz biz, okyanusuz, bu eski gerçeğin farkına varıp onu, bize tek reva olan yerler olarak kabul etmediğimiz ve onlardan kendimizi yakın zamanda kurtardığımız ufacık mekânlara, bizi eninde sonunda yeniden fiziksel ve psikolojik olarak mahkûm etmeyi amaçlayan tüm hegemonyacı görüşleri alaşağı etmek için kullanmalıyız. Kimsenin bizi yeniden aşağılamasına ve özgürlüğümüzü elimizden almasına göz yummamalıyız.[32]

---

[31] *A.g.e.*, s. 7.

[32] *A.g.e.*, s. 16.

YERLİ VİZYONLARI/ PASİFİK KIYISI SÖYLEMİ

Hau'ofa'nın "alaşağı etmeye" çabaladığı hegemonya Pasifik Kıyısı söyleminin hegemonyasıdır. Pasifik'teki insanların öznelliklerinin ideolojik biçimde ortadan kaldırılışına ve onlara modernliğin içinde bir yer vermenin reddedilişine eşlik eden bu söylem, Kıyının içindeki ve dışındaki güçlerce Pasifik üzerinde kurulan iki yüzyıllık egemenliğin kalıtıdır. Günümüzde Pasifik Kıyısı söylemi, sermayenin Kıyı'da dayandığı ve kapitalizme küresel ölçüde devinim kazandıran yeni sınırları açığa vurmakta ve bir kapitalist modernlik teleolojisini yeniden diriltmektedir. Bu teleoloji sahip olduğu beklentiler doğrultusunda yaşamayanları bir kenara itmeye devam etmektedir; *The Economist*'te de örneği görüldüğü gibi, kenara itilenler arasında Pasifik'teki insanlar da vardır.

Böyle bir tutumun aksine, Pasifik halklarının seslerine kulak verilmesi ise onları tarihteki unutulmuşluklarından kurtarmaktan ve onların modernliği ilerleme olarak değil de egemenlik altına alınış ve kültürel yok oluş olarak yaşadıklarının ortaya konmasından daha öte anlamlara gelir. Böylece onların tarihsel deneyimlerinde gizli olan kapitalist modernlik karşıtlığının ve belki daha da önemlisi alternatif bir sosyal ilişkiler örgütlülüğünü ve doğayla alternatif bir ilişkiyi varsayan bir yaşam biçimini geri getirmek için harcadıkları çabaların da farkına varırız. Diğer bir deyişle bu, modernliği, kapitalist modernliğe karşı, ayrılmaz öncülleri yerli vizyonlar olan alternatiflere izin verecek biçimde yeniden tasavvur edebilmek demektir. Pasifik Kıyısı söyleminde kapitalizme bir alternatif olarak beliren "Pasifik Yolu", bu diğer perspektiften bakıldığında kapitalist modernliğin üstesinden gelecek, kapitalizme karşı küresel alternatifler bulmaya hizmet edecek bir araç olarak çıkmaktadır ortaya.[33]

---

33 Bu diğer "Pasifik Yolu", Epeli Hau'ofa'nın kısa bir hikâyesinde hicvedilmiştir, "The Glorious Pasific Way", Epeli Hau'ofa, *Tales of the Tikongs* (Suva, Fiji: Beake House, Güney Pasifik Üniversitesi,

Yeni yazdığım bir denemede kapitalizme karşı bir eleştiri olan Üçüncü Dünya düşüncesinin vaktini doldurmasından sonra, artık kapitalizmin eleştirisine kaynaklık etme işlevinin yerci vizyonlara ve yeni alternatif modernlik anlayışlarına kaldığını ileri sürmüştüm.[34] Bu konuda, yerci vizyonlar pek çok nedenden dolayı önem taşır. Yerci vizyonlar, en başta, kalkınmanın, onun insan refahı, sosyal ilişkiler ve doğal çevreyle ilişkiler bakımından ne ifade ettiğine bakılmadan kendi içinde bir amaç olarak fetişleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Bu anlamda, yerci vizyonlar, modernlik sorunuyla ilgili hem kapitalist hem de sosyalist yaklaşımlara karşı bir eleştiriyi temsil eder. Ancak yerci vizyon başka bir bakımdan da önem taşımaktadır: bizim dünyayı düşünüş tarzımıza karşı çıkması bakımından. Kalkınmayla ilgili hem kapitalist hem de sosyalist yaklaşımların içindeki hegemonyacı söylemler, dünyada yaşayan tüm insanlara aynı geleceği atfeden evrenselleştirici söylemlerdir. Yerci söylemler ise yönelimleri itibarıyla zorunlu olarak yereldirler ve dünyanın epistemolojik olarak nesnelleştirilmesine dayalı hegemonyacı evrenselciliklere karşı direnmektedirler.[35]

1993), s. 84-94.

[34] Arif Dirlik, "Three Worlds or One, or Many? The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism", *Nature, Society and Thought* 7.1 (1994), s. 19-42.

[35] Dünyadaki yerli vizyonlarla ilgili kapsamlı bir koleksiyon için bkz. Roger Moody (ed.), *The Indigenous Voice: Visions and Realities* (Utrecht: International Books, 1993), ikinci baskı. Kalkınmanın fetişleştirilmesiyle ilgili hem burjuva hem de Marksist biçimlerdeki yerli eleştiriler için bkz. Ward Churchill (ed.), *Marxism and Native Americans* (Boston: South End Press, tarih belirtilmemiş). Haunani-Kay Trask gibi Pasifikli yazarlar, Pasifik'teki problemlerle ilgili Marksist çözümlemeye başvurdukları halde bu problemlere getirilen sosyalist çözümlerden sakınmaktadırlar. Marksizmin, Pasifik halklarının problemlerinin onların kendilerine özel problemler olduğunu yok sayması konusundaki eleştiriler için yukarıda adı geçen *Güney Pasifik'te Sınıf ve Kültür* başlıklı eserde (*Class and Culture in the South*

Pasifik halklarının vizyonları, kapitalist teleolojiyle ilgili çağdaş eleştiride özel bir önem taşır zira Pasifik Kıyısı söylemi fetişleştirilmiş kalkınmacılığın vardığı en son noktadır (*The Economist*'teki denemeyi ve bu denemede hırsın insan refahının üstüne konuluşunu hatırlayın). Bununla beraber, Pasifik yerli vizyonları da kapitalizmin eleştirisi konusunda tüm yerli vizyonlarında olduğu gibi siyasi yönden büyük problemler arz eder. Pasifik halklarının amaçladıkları ile genel anlamda kapitalist modernlik eleştirisi arasındaki ilişkiyle bağlantılıdır bu problemler; ya da daha somut bir şekilde dile getirmek gerekirse, kendi adlarına konuşan Pasifik halkları ile benim gibi Pasifik'in dışından olup Pasifikle ilgili öngörüleri küresel doğaya sahip problemlerin eleştirisinde, bu problemlerin Pasifik halklarının ilgi alanına girip girmediğine bakmaksızın, önemli birer kaynak sayan yazarların arasındaki ilişkiyle bağlantılıdır.

Pasifik tarihçisi Klaus Neumann, yeni bir denemesinde, bu tarz problemlerin Pasifik Adaları'nda yaşayanlar ve Avro-Amerikalılar arasındaki "ilk temas"la bağlantısı konusunda inandırıcı ve duyarlı bir açıklama sunmaktadır. Neumann'ın üzerinde durduğu konu "tarihsel temsil siyaseti"dir; diğer bir deyişle, kimin kimi nasıl temsil ettiğidir. Neumann, haklı olarak, yerli-olmayan yazarların yerli halkların deneyimlerine duygudaşça yaklaşıp, onları bu şekilde aktarsalar bile, "akademik bilgi üretiminin ekonomi politiği"nden dolayı hegemonyaya dayanan bir ilişkinin sürüp gidişine suç ortaklığı edebildiklerine işaret etmektedir. Yerli olmayan akademik tarihçilerin Birinci Dünya kurumlarında bulundukları yer, güçsüzü, onu temsil etme ayrıcalığına haiz olduklarını varsayarak, sahip oldukları iktidar konumlarından değerlendirmelerini gerektirir. Bu da onların söylemlerinin yerli halkların çıkarları yerine Birinci Dünya'nın çıkarlarınca şekillendiği anlamına gelir. Bunun da ötesinde, yerli olmayan tarihçilerin bulundukları konum, onları büyük ölçüde "tarihin sadece geçmişin

Pasific) Trask ve Meleisa'ya ait denemelere bakınız.

hesabını verebileceği ve geçmiş ile bugünün zorla birbirlerinin içine sokulmaması gerektiği iddiasındaki bir tarihçilik pratiğinin mitlerine"[36] tabi kılar. Bu pratikler, yerli halkların tarihçilik pratikleriyle apayrıdır; yerli halklara ait pratikler ancak halkların geçmişleriyle ilgili hegemonyacı anlayışlara karşı çıktıkları ölçüde siyasidir ve ancak Neumann'ın bahsettiği nesnelci tarihçiliğe karşı geçmişle ilgili farklı anlayışlar getirebildikleri derecede siyasi değer taşırlar. Ancak onların da karşı karşıya kaldığı bir ikilem vardır. Aynı kolonyal ve postkolonyal aydınlar gibi, yerli aydınlar da hegemonyacı tarihçilik pratiklerinin varsayımlarına göre davranmak zorundadırlar; aksi halde, alternatif epistemolojileri dile getirebilecekleri alanlar oldukça dar olduğu için ister istemez marjinal hale geleceklerdir. Tarihçi ya da akademisyen olarak saygı görebilmeleri için, kendilerini onları çevreleyen hegemonyacı kültürün varsaydığı epistemolojilerle temsil etmeye devam etmelidirler. Hau'ofa'nın "Yüce Pasifik Yolu" (*The Glorious Pasific Way*) adlı yergisinde, kültür siyasetinde başarı kazanmış bir oyuncu, kültürel çalışma için gerekli fonları ellerinde bulunduran "yabancılarla başa çıkmak" için muhtemel bir başkaldırı yolu olarak şunları salık vermektedir: "Hiçbir zaman çok akıllı görünmeyin; özellikle de sizi saran ipleri öğrenirken, aciz ve yarı ilkel görünmek çok daha iyidir. Gardınız düşmüş gibi yapın. Aç ya da ihtiyaç içinde görünmemiz gerekmektedir. Tiko'nun az miktarda yardım parası almasının nedeni halkımızın şişman ve neşeli oluşudur zira."[37] Hau'ofa, bir kalkınma bölümü başkanı olarak, yazarlıkta ün sahibi olması nedeniyle ütopik görüşlerinden kâr sağlayabilir çünkü ütopyasının, kalkınmayla bağlantısından çok şiirselliği ön plana çıkmaktadır. Yerli yazarların, kendi kendilerini temsil ederken "tarih"ten çok "kurmaca"yı kullanıyor olmaları da muhtemelen aynı ne-

[36] Klaus Neumann, "'In Order to Win Their Friendship': Renegotiating First Contact", *The Contemporary Pasific*, 6. cilt, no.1 (İlkbahar 1994), s. 111-145.

[37] Hau'ofa, *a.g.e.*, s. 88-89.

denden kaynaklanmaktadır.[38]

Temsil problemi, "kim" sorusunun yanı sıra "nasıl" sorusunu da kapsamaktadır. Gene Neumann'a kulak verilecek olursa: "Papua Yeni Gineliler bugünlerde (...) kolonyalizmin dehşetinin onlara anlatılmasıyla pek ilgilenmemektedirler, zira bu tarz açıklamalar potansiyel olarak dünün kurbanlarının bugünkü torunlarını alçaltmaktadır."[39] Bu tarz açıklamalar belki de kendilerine çağdaş dünyada bir yaşam sürmeye çalışan yerli halklar yerine daha çok kendi kendilerine dövünen yerli olmayan tarihçilere hastır. Ancak burada daha derin bir mesele ortaya çıkmaktadır; yerli halkların modern tarihi meselesi. Kolonyal dehşet yönünden olsun, kolonyal-öncesi sosyal ve kültürel biçimlerin canlandırılışı yönünden olsun geçmişle bu kadar meşgul olunması, yerli halkların tarihselliklerini ve böylelikle de çağdaşlıklarını yadsıyan eski hegemonyacı tarih anlayışıyla aynı ideolojik tuzağa düşülmesi sonucunu doğurabilir. Geçmişin, kolonyal usullerle yok edilişin dehşetine göre düşünülmesi belki de Avro-Amerikalıların nesiller boyunca yaptığı gibi, Pasifik'in zamana ait olmayan bir cennet olarak imgelenmesinden epistemolojik açıdan hiç de farklı değildir. Bugün yaşam süren yerli halklar, iyi ya da kötü, geçmiş bir güne değil bugüne aittirler; yani onlar da modern tarihsel deneyimin ürünleridirler ve birbirlerinden içsel olarak ayrılırlar, onlar da bugünün sosyal, ideolojik ve kültürel çeşitliliğinden pay alırlar ve netice itibarıyla da bugün, geçmiş ve gelecekle ilgili farklı farklı görüşlere sahiptirler.[40] Epeli Hau'ofa'nın "Yeni Okyanusya" öngörüsü

---

[38] Albert Wendt'in, yukarıda adı geçen *Güney Pasifik'te Sınıf ve Kültür* (*Class and Culture in the South Pasific*) adlı eserdeki tartışmasına bakınız. Doğal olarak Wendt tarihe, "gerçek dünyanın bir benzeri" olarak tanımladığı kurgudan daha büyük bir değer atfetmeyi reddetmektedir.

[39] Neumann, *a.g.e.*, s. 122.

[40] Neumann'ın çalışmasında, Pasifik'teki tarih sorununu ele alan, yerelci ya da yerelci olmayan pek çok eserin adı zikredilir. Burada iki sistemli araştırmanın adını anmaya değer: Ro-

diğer adalılarca hiçbir şekilde paylaşılmamaktadır. Ve yerli kimliğinin yeniden olumlanmasının yaratacağı problemlerin Pasifik Adalıların kendileri de oldukça farkındadırlar.[41] Hawaiililerin doğa ve toplumla ilgili yerel anlayışlarının canlandırılışı konusunda etkileyici biçimde sözcülük eden Trask, bununla beraber, Hawaiililerin egemenlik mücadelesinin günümüze has bir mücadele olduğunu ve bu mücadelenin Afro-Amerikalıların, Afrikalıların ve diğer kolonyal ve yerli halkların benzer mücadelelerinden esinlendiğini teslim eder.[42] Bunların tümünde güdülen amaç çoktan

---

bert Borofsky, *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) ve Geoffrey M. White, *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Meleisa'nın yukarıda adı geçen "Pasifik Çalışmalarında İdeoloji" (*Ideology in Pasific Studies*) başlıklı denemesi hem zekice yazılmış bir eleştiridir hem de Pasifik halkının sahip olduğu amaçların şablonlaştırılması konusunda ortaya çıkan ironiyi iyi açıklar.

41 *Yeni Bir Okyanusya: Adalar Denizimizi Yeniden Keşfetmek* (*A New Ocenia: Rediscovering Our Sea of Islands*) başlıklı kitapta bulunan denemeler, Hau'ofa'nın düşüncelerine çeşitli bakış açılarına göre verilen cevapları içermektedir. Hau'ofa karmaşık bir bakış açısına sahip olabilir ancak kaçıp kurtulmacı bir mantığa asla başvurmaz. Onun esas öncülü Pasifik'teki çağdaş kapitalizmdir ve bu da Pasifik Adalıların aynı eski günlerde olduğu gibi okyanusun dört bir yanındaki insanlar olarak görülmesini olanaklı kılmaktadır. Hau'ofa'nın edebi eseri anlatım dili olarak Ada'nın karma-dilini (*pidgin*) seçip bu dili büyük bir beceriyle kullanmaktadır (o bu dili halkın yaşayan dili olarak tanımlayıp, onu, Güney Pasifik Üniversitesi'ndeki öğrencilerine dünyada başarı elde etmeleri için öğretmeleri gereken "Dünya Bankası İngilizcesi"nden ayırmaktadır). Edebiyatın bu karmaşık probleme bakış açısıyla ilgili bkz. Mudrooroo Narogin, *Writing from the Fringe: A Study of Modern Aboriginal Literature* (Melbourne: Hyland House, 1990) ve Albert Wendt, "Towards a New Oceania", (ed.) Guy Amirthanayagam, *Writers in the East-West Encounter: New Cultural Beginnings* (Londra: MacMillan, 1982), s. 202-215.

42 Onun yukarıda adı geçen "Hawaii: Kolonileşme ve Kolonileşme-

sona ermiş bir geçmişi geri getirmek değil, bu geçmişin sahip olduğu değerleri gelecek için yeni ufuklar açması adına olumlayarak, yerel geleneklere herhangi bir değer vermeyi reddeden hegemonyacı tarih anlayışlarına karşı gelmektir. Hau'ofa'nın, Trask'ın ve diğerlerinin çalışmalarında dile getirilen ütopyacı özlemler, Avro-Amerikalıların çehresi olmayan bir Pasifik'ten ilham alan ütopik tasarılarının aksine, devam eden sosyal ve doğal ilişkilerin somutluğu ve sıcaklığıyla dolup taşar.[43] Onların esin kaynağı olan geçmiş, modernliğin tarihsel deneyiminin üzerinde çalışmış olduğu, bugünün sosyal ve siyasi meraklarına hayat veren ve sadece yeniden üretimi değil ayrılmaz bir bileşeni de olduğu bir geleceğe işaret eden bir geçmiştir.

Yerli olmayan bir kimsenin, Pasifik'i kapitalist modernliği eleştirmek ya da alternatif gelişme paradigmalarını ortaya koymak amacıyla kullanışı, Pasifik halklarının kurtuluş ve var olma mücadelelerini onların sahip olmadığı amaçlara uyarlama tehlikesini her zaman barındırır. Son birkaç on yıldır farkına varmış olduğumuz gibi, bu, her "temsil siyasetinin" içinde barındırdığı bir tehlikedir. Dünyanın temsillerinde var olan tek söylemin ve onun yol açtığı hegemonya probleminin farkına varılması, kuşağımızı hakiki bir epistemolojik ikilemle baş başa bırakmış gibi görünmektedir: artık ya yeniden ortak bir söylem icat edilecek ve böylece yeni bir hegemonyanın doğması riski belirecektir ya da her etnisitenin kendi söylemine, birbirin-

---

nin Çözülüşü" (Hawaii: Colonization and Decolonization) başlıklı denemesiyle birlikte denemelerini topladığı şu esere bakınız: *From A Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993). Trask'ın *Eros ve Iktidar: Feminizm Teorinin Vaat Ettikleri* [Eros and Power: the Promise of Feminist Theory (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986)] adlı ilk kitabının bir feminizm çalışması olduğu ve Hawaii egemenlik hareketinin yine seçkin bir önderi olan kardeşi Milinani'nin bir avukat olduğu belirtilmelidir.

[43] Trask'taki tutku dolu şiirsellik aynı anda barındırdığı keder ve umutla onun karmaşıklığını tesciller. Bkz.: *Light in the Crevice Never Seen* (Corvallis, OR: Calyx Books, 1994).

den kopuk pek çok söyleme teslim edeceğizdir kendimizi (sözüm ona "çokkültürcülük" sorunla ilgili böyle bir çözüme işaret etmektedir).

Dünya üzerindeki Avro-Amerikan egemenliğinin yüzyıllar önce var ettiği hegemonya yapıları sürdükçe var olması ihtimal dışı gibi gözüken hakiki bir söylemler-arasılığın yaratılmasından önce, epistemolojinin etnikleştirilmesi ve yerlileştirilmesi belki de atılacak zaruri bir ilk adım gibi durmaktadır önümüzde.[44] Ancak bir zamanlar kolonileştirilmiş ve baskı altına alınmış olanlar özgürce seslerini duyurabildiğinde, bir kez daha ortak bir söylem üzerinde mutabakata –bir yanılsamadan ibaret olan pazar eşitliği koşullarında değil de, hâlâ gerçekleşmeyi bekleyen sosyal ve siyasi eşitlik koşulları altındaki bir mutabakata– varılması mümkün olacaktır. Ancak, bu eşitliğin sağlanması için aynı anda pek çok cephede mücadele verilmelidir. Pasifik için söz konusu olan cephede yürütülecek olan mücadele-

[44] Benim "yerlileştirme" (*indigenization*) ve "etnikleştirme" kelimelerini kullanışımla ilgili karmaşık bir problemi burada belirtmeme izin verin. Bu iki kelimeyi birbirleriyle denk görüyor değilim, ne de tanımladıkları süreçlerin yeni bir evrenselciliğe geçiş anlamını taşıyan süreçler olduğunu düşünüyorum. Bahsettiklerim, özellikle hem gerçek (yerli halklara tekabül eden) hem de metaforik (yerelleştirme [*localization*] anlamında) anlamıyla kullandığım yerlileştirme için geçerlidir. En fazla ilgimi çeken ikinci anlamdır: yerelleştirme anlamındaki yerlileştirme, evrensel olanla birlikte "etnikleştirme" fikrinin içinde gizli olan ayrımcılığa da tezat oluşturacak biçimde yerel dillerin yaratılmasını hedefleyişiyle etnik ve yerli grupları çaprazlama keser (ya da başka türlü söylenecek olursa, onları somut koşullarda yerelleştirir); buna göre, etnikleştirme, yerlileştirmeye bir geçiş olarak tasavvur edilebilir. Yerli olan ile evrensel olan arasındaki ayrım, aşağıda yerel olanla küresel olan arasında çizmiş olduğum ayrıma denk düşer ki bu ikisi etkileşim halinde olmalarına rağmen yine de birbirlerinden farklıdırlar. Yukarıda adı geçen "Üç Dünya mı, Tek Dünya mı Yoksa Çok Dünya mı" adlı denememde de ileri sürmüş olduğum gibi, yerli hareketlerinin, yerel siyasi hareketlerle ilgili paradigmalara tekabül etmesi ancak yerlileştirme bu anlamıyla anlaşıldığı takdirde mümkündür.

nin hedefi bizi Küresel Kapitalizm'in teleolojisine tabi kılan hegemonyacı Pasifik Kıyısı söylemidir çünkü bu söylem Kıyı'da yaşayan yerlilerin öznelliklerini ortadan kaldırmayı amaç edinmiştir. Nasıl tek baskı gören Kıyı'da yaşayanlar değilse baskıyı uygulayanlar da sadece Kıyı'da bulunan kimselerden oluşmamaktadır... Pasifik, küresel alanda uygulanmakta olan baskı için bir yerdir sadece ve Pasifik'in çağdaş kalkınma fetişizmi içinde şeyleştirilmesi neticede küresel baskının meşru kılınmasına hizmet etmektedir. Pasifik Adaları'nda yaşayanların kendi görüşlerini özgürce ortaya koyabilmeleri belki de Kıyı hakkındaki hegemonyacı söylemin kökünün kazınmasına bağlıdır.

Yerli olmayan eleştirel tarihçinin önündeki soru şudur: bu görüşlerden, onları uyarlamaksızın ya da onları günümüzdeki ada cenneti yorumlarına döndürmeksizin, ortaklaşa verdiğimiz hegemonyacı modernliği alaşağı etme mücadelesinde, alternatif modernliklerin yaratılması amacıyla yararlanılabilir mi? Belki evet, belki de hayır. Kıyı'nın içinde olanlarla, onun üstünde ve dışında olanlar arasındaki ayrımı ortadan kaldıramadığımız müddetçe cevap kesinlikle hayırdır zira bu ayrım, sermayenin hareketlerinin ona işlerlik kazandıran sınırlar dışında hiçbir sınır tanımadığı –ki genellikle bunu, bu hareketlere karşı herhangi bir direniş ihtimaline ve bunun en yerel biçimde olmasının haricinde alternatif bir gelecek hayal etme olasılığına yer bırakmayacak şekilde insanları küçük yerlere mahkûm edip birbirlerinden ayırarak yapmaktadır– bir dünyada uçtan uca giderek artan bir anlam bulanıklığına neden olmaktadır. Halihazırdaki alternatif paradigmalar problemi yerelin ve küreselin aynı anda nasıl tasavvur edilebileceğiyle ilgili bir problemdir. Bu tasavvur, yeni ittifakları ve dünyayı yeni şekillerde düşünme yollarını, yani, yeni dilleri gerektirmektedir. Pasifik halkı uzun zaman önce özünde onlara ait olmayan dillerde konuşmayı öğrenmek zorunda bırakılmıştır, ancak bu diller artık onların var oluşunun ayrılmaz bir parçası haline de gelmiştir. Kıyı konusunda en azından, Kıyıda konuşulan bu yeni dillere var olma hakkı

tanıyarak ve süreç içinde Pasifik hakkındaki konuşma biçimlerimizi değiştirerek işe başlayabiliriz. Bu, bugün için, yapabileceklerimizin belki de en iyisidir, ancak kanımca o tek başına ortak bir zemine; tek tiplilik temelinde değil de küreselleşmiş bir dünyadaki ortak ilgileri yadsımak yerine kalkış noktası olarak seçen farklı yerelcilikler temelinde kurulacak ortak bir zemine doğru atılmış çok önemli bir adımı da temsil etmekte.

7 ÜÇ DÜNYA MI, TEK DÜNYA MI, YOKSA ÇOK DÜNYA MI? ÇAĞDAŞ KAPİTALİZM ALTINDA KÜRESEL İLİŞKİLERİN YENİDEN BİÇİMLENİŞİ*

Dünyada yakın zamanda gerçekleşen değişimler, II. Dünya Savaşı'ndan bu yana küresel ilişkilerle ilgili çözümlemelerin merkezinde yer alan milliyetçilik, emperyalizm ve Üçüncü Dünya gibi kavramları şüpheli hale getirmiş durumda. Burada, adı geçen kavramlar silsilesi içinde stratejik bir yere sahip olan Üçüncü Dünya kavramını tartışacağım; özellikle de şu soruyu: Üçüncü Dünya kavramı, onu meydana getiren koşullar ortadan kalktığı halde ve son yıllarda gerçekleşen düşünsel değişim onun yeniden tenkit edilmesine yol açmışken neden hâlâ akademik, basına ait ve siyasi söylemlerin içinde var olmaya devam etmektedir? Bu kavramın içsel bir tutarsızlığa ve bir artakalmışlığa sahip olduğunun uzun süredir farkındayız. Ancak kapitalizm ve komünizm (Birinci ve İkinci Dünya) arasındaki karşıtlığın biçimlendirdiği küresel ayrımlar sürerken, bu kavram en azından göndergesel (*referential*) bir anlam taşıyormuş gibi görünüyordu. Sosyalist devletlerin yok oluşuyla, Üçüncü Dünya'ya bir anlam bahşeden yapısal koşullar da ortadan kalktı. Artık İkinci Dünya diye bir şey ortada yokken, bir Üçüncü Dünya'dan bahsetmek en azından sayısal bir absürdlüğe yol açmaktadır. Bu koşullar altında, bu kavramın hâlâ varlığını sürdürüyor olması, yeni dünya halini cesa-

---

* Bu makale daha önce şurada yayımlanmıştır: "Three Worlds or One, or Many? The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism", ("Üç Dünya mı, Tek Dünya mı Yoksa Çok Dünya mı? Çağdaş Kapitalizm Altında Küresel İlişkilerin Yeniden Biçimlenişi"), ilk yayınlandığı yer: *Nature, Society and Thought* 7.1 (1995): 19-42.

retle karşılama hatasına düşülüşü, düşünsel alışkanlık ya da uyuşukluk ve hatta dünyanın geçmişte aldığı biçimlere duyulan özlemden başka neyle açıklanabilir?

Ben, bu soruya iki aşamalı olarak yaklaşmaktayım. İlk olarak, kavramla ilgili eleştirilerin, onun ortaya konuşundaki asli problemleri açığa vurdukları halde, gene de, onun yerini alabilecek geçerli bir kavram öneremediklerini ve kavramın içinde saklı olan anlamları yeni bir biçime sokan küresel durumdaki önemli değişimleri ıska geçtiklerini öne sürüyorum. Bu kavramı kaldırıp atmanın, onu alıkoymaktan daha büyük sorunlara yol açabileceğine dair analizle ilgili ve siyasi, iyi nedenler vardır elimizde. Dünyanın bilişsel haritası üzerinde –asli kimlikler bakımından değil de küresel ilişkileri şekillendiren kuvvetler bakımından– aynı varoluş koşullarını paylaşıyormuş gibi görünen yerleri çağrıştırması açısından, bu terim hâlâ, iyi ya da kötü, bir yarar sağlamaktadır. İleri sürülebilir ki, bu kuvvetler ve ürettikleri koşullar, kavramın kendisinden önce ortaya çıkmışlardır ve bu kavramı yaratan koşullara hayat vermişlerdir. Bu nedenle, artık İkinci Dünya ortada yokken Üçüncü Dünya gibi bir terimi kullanmak sayısal olarak bir anlama sahip olmasa bile tarihsel bir anlam içermektedir; Üçüncü Dünya kavramının, ortaya çıkar çıkmaz onu üreten koşullara gönderme yapmaksızın kendine has bir yaşam alanı kazanabilmesinin nedeni belki de budur.

İkinci olarak, kavramın geçici bir soyutlamadan fazlasını temsil ettiği kabulünün, kavramla ilgili, hem son zamanlarda küresel ilişkilerde gerçekleşen dönüşümleri hem de bu dönüşümleri düşünüş biçimimizi göz önüne alan daha radikal bir eleştirinin yolunu açacağını öne sürüyorum. Bu noktada, özellikle Üçüncü Dünya kavramının denk düştüğü toplumların, alternatif küresel vizyonları konusunda özerk kaynaklar olarak hizmet edebilme potansiyellerinin üzerinde durmaktayım; kavramın tarihinden ayrılmaz olan ancak günümüzdeki pek çok eleştiride yadsınan bir meseledir bu. Bu mesele, yeni bir biçim almış olan küresel durumun gün be gün zihinlerimizde yeşerttiği

bir meseledir; her ne kadar bu yeşerme salt bir zamanlar Üçüncü Dünyayla ilintili ütopik tasarıların ortadan kalkışıyla da olsa. Üçüncü Dünya'yı hatırlamak, bugünle ilgili radikal alternatiflerin tahayyülünde esas olan bu ütopik tasarıları hafızalara geri kazımaktır. Diğer yandan, bu radikal alternatiflerin, Üçüncü Dünyayla olan bağlarını koparmak da gerekmektedir zira şu an aldığı yeni biçimle Üçüncü Dünya bu tarz radikal alternatiflerin, gerçekleşmeleri şöyle dursun, hayal edilmelerinin bile önünde bir engel haline gelmiş olabilir.

ÇAĞDAŞ ELEŞTİRİDE ÜÇÜNCÜ DÜNYA

1981'de yayınlanan, Üç Dünya teorisi hakkındaki çığır açan eleştirisinde Carl Pletsch "Üçüncü Dünya kavramının derin yapısı"yla ilgili şu çözümlemeyi yapmıştı:

> Gezegenin üç dünyaya bölünüşünün temelinde oldukça soyut olan ve pek net olmayan bir çift ikili ayrım yatmaktadır. İlk olarak, dünya "geleneksel" ve "modern" parçalarına ayrılmıştır. Daha sonra, modern kısım "komünist" (ya da "sosyalist") ve "özgür" iki alt parçaya bölünmüştür. Üç Dünya fikrinin altında yatan bu dört terim, aşırı derecede genel sosyal anlamlandırmalar olarak düşünülebilir. Anlamlarını, tarif edilenlerle aralarında olan herhangi bir temel ilişkiden değil de iki taraflı karşıtlıklardan türeten terimlerdir bunlar. (...) Geleneksel dünya genellikle Üçüncü Dünya ya da az-gelişmiş dünyadır sözgelimi. Ancak bu terimlerin altında yatan gelenek kavramının açıklığa kavuşturulması, bizim Üçüncü Dünya fikrinde saklı olan tüm anlamları tel tel ayırarak diğer dünyaların barındırdığı anlamlarla yapısal bir ilişkinin içine oturtmamızı olanaklı kılacaktır. Üçüncü Dünya, geleneğin, kültürün, dinin, usdışılığın, az-gelişmişliğin, aşırı nüfusun, siyasi karışıklığın ve benzerlerinin dünyasıdır. İkinci Dünya moderndir, teknoloji konusunda tecrübe sahibidir ve belli bir dereceye kadar da ussaldır, ancak otoriter (ya da totaliter) ve baskıcıdır ve sonuç olarak da verimsizdir, eski ideolojik fikirlerin yarattığı kirlilik dolayısıyla yoksullaşmıştır ve

> ideolojik hedefler doğrultusunda hareket eden sosyalist seçkinlerin yükünü çekmektedir. Birinci dünya bütünüyle moderndir, bilimin ve faydacı planlamanın limanıdır, teknolojiktir, verimlidir, demokratiktir, özgürdür; kısacası, dinin ya da ideolojinin pranga vurmamış olduğu doğal bir toplumdur.[1]

Yetmişlerden itibaren git gide daha fazla eleştirilmeye başlanmış olan Üçüncü Dünya kavramıyla ilgili en esaslı eleştiri Pletsch'e aitti.[2] Onun yaptığı eleştirinin böylesine değerli bir eleştiri olmasını sağlayan, diğer sebeplerin haricinde, eleştiride kavramın artakalmışlığının ispat edilişi ve bu kavramın, kapitalizm ve komünizm arasındaki Soğuk Savaş'ın yeniden biçimlendirdiği gelenek ve modernliğin birbirleri karşısındaki konumlarınca şekil verilmiş olan kavramsal bir yapının içine yerleştirilişiydi. Kavram özerk bir gerçekliğin temsili olmayıp, sadece kapitalizm ve komünizm arasındaki bir mücadele sahası olarak tanımlanabilecek ve bu sistemlerden ya ilkine ya da ikincisine geçiş yapabilecek heterojen bir dünyadaki hayali bir gelişme aşamasına gönderme yapmaktaydı. Sonuç olarak, kavramsal yapının tamamına şekil veren kapitalizmin nihai "doğallığı" konusundaki hegemonyacı varsayımdı ve kapitalist teleolojiyi getiren varsayım da buydu. Modernleşme paradigması içinde dile getirilmiş olan bu teleolojinin, Birinci ve İkinci Dünyaların içinde yer alan toplumların heterojenliklerinin üstünü örttüğünü de belirtebiliriz.

Sosyalizmin 1980'lerdeki çözülüşü ve çöküşü, yüzeyde, modernleşme paradigmasının İkinci Dünya konusundaki tahminini gerçeğe dönüştürmüştür. İroniktir ki, ka-

---

[1] Carl E. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975", *Comparative Studies in Society and History* 23 (Ekim 1981), s. 565-90.

[2] Bir "Üçüncü Dünya" aydınına ait daha önceki bir eleştiri için bkz. Anouar Abdel-Malek, "The Third World and the Orient", Anouar Abdel-Malek, *Civilisations and Social Theory* (Albany: State University of New York, 1981), s. 130-138. Fransızca orijinali 1976'da yayınlanmıştır.

pitalizmin komünizme karşı kazandığı o çok övülen zafer, modernleşme teleolojisini sağlama bağlaması şöyle dursun, daha önceki ekonomik ve siyasi kriterlere göre çizilmiş olan sistemik sınırlar boyunca, küresel mekânsallaşmaları kıran küresel ölçekteki konjonktürlerin ve tarafsızlıkların doğumuna sebebiyet vererek geleceği daha da tartışmalı hale getirmiş durumdadır. Üçüncü Dünya kavramı hakkında, yeni dünya haliyle ilgili aykırı okumalarca şekillenmiş olan iki eleştiri özellikle dikkati çekmektedir.

Bunlardan ilki, "temel" tarihî olayların tamamına yönelik ortaya sorular atmış olan postkolonyal eleştirinin yaptığı eleştiridir. Post-temelci denilen tarih, özü ve yapıyı reddederken heterojenliği olumlamasıyla, Üçüncü Dünya öznesinin bir yerde sabitlenmesine ve böylece de, Üçüncü Dünya'nın belli başlı bir kategori olduğuna karşı çıkmaktadır. Bir akademisyenin söylediği gibi:

> Üçüncü Dünya'yı sofuluk, az-gelişmişlik, yoksulluk, ulusluk, Batılı-olmama gibi indirgenemez özlerle biçimlendiren bu düşünüş tarzlarının reddi (...) düşüncemize yerleşmiş özcü kategorilerin –Doğu ve Batı, Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya– serinkanlı mevcudiyetlerini yerinden sarsar. Bu alt üst ediş, Üçüncü Dünya'yı tarihte söylemsel olarak açığa vurulan, yer değiştiren toplumsal konumların bir çeşitliliği olarak görmemize olanak tanır. Bu şekilde bakılacak olursa, Şarkiyatçı, milliyetçi, Marksist ve diğer tarihçilikler kendi bilgi nesnelerini, yani Üçüncü Dünya'yı kuran söylemsel çabalar olarak açığa çıkmaktadır. Sonuç olarak Üçüncü Dünya, sabit ve özsel bir nesne olarak değil, özcülük ifade edenleri de dahil bir dizi tarihsel konum olarak belirmektedir.[3]

Görünüşe bakılırsa, burada Üçüncü Dünya kavramının kendisi değil de Üçüncü Dünya'nın sabit bir kategori olduğu reddedilmektedir ki bu da dikkatleri, yapılar ve ya-

---

[3] Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History* 32 (Nisan 1990), s. 384.

pısal çekişmelerden, "yer" (*location*) ve "farklılık" siyasetine kaydırmaktadır. Buna karşılık, Üçüncü Dünya kavramı, farklı tarihsel bağlamlara ve farklı ideolojik tutumlara uygun olarak oluşturulmuş, söylemsel bir oluşum biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü Dünya kavramıyla ilgili ikinci dikkat çekici eleştirinin sahibi, Üçüncü Dünya hakkındaki çığır açan literatürün bir bölümünün eleştirisini yapmış olan Aijaz Ahmad'dır. Ahmad, Üç Dünya ayrımının ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaktadır çünkü

> biz üç dünyada değil, tek bir dünyada yaşamaktayız; bu dünya, kolonyalizm ve emperyalizm deneyimlerini küresel ayrımın her iki yanında da yaşamaktadır. (...) gelişmiş kapitalist ülkeler kadar, kapitalizmin geri kalmış olduğu toplumlar da ayrı sınıflardan meydana gelmektedir; sosyalizm "İkinci Dünya" denilen şeyle sınırlı değildir, bugün tıpkı kapitalizm gibi dünyayı doyuran bir direnişin adıdır o; kapitalist sistemin farklı kısımları, ikili karşıtlık yönünden değil çelişkili bir bütünlük yönünden –farklılıklarla evet ama ayrıca yoğun üst üste binişlere göre de– kavranmalıdır.[4]

Ahmad'ın Üçüncü Dünya'yı reddedişi, postkolonyal eleştirinin tam aksi bir akıl yürütmeye dayanmaktadır: Kapitalizmin dünyayı homojenleştirmese bile tek tipleştiren *tek* temel ilke olduğu kabulüne.

Üçüncü Dünya kavramıyla ilgili eleştirilerin böylesine geniş bir yelpazede yer alması, kavramın çözümlemeyle ilgili ve siyasi olarak derin problemler arz ettiğini göstermeye yeter bizlere: (a) Kavram, temsil ettiği gerçekle hiçbir "asli" ilişkiye dayanmayan söylemsel bir oluşum olup dünyanın ideolojik olarak üç parça biçiminde düzenlenişinin ürünüdür. Pletsch'e göre, bu oluşumdaki esas sorumluluk sahibi, kökleri kapitalizmin teleolojisinde bulunan dünyayla ilgili hegemonyacı varsayımlarıyla Avro-Amerikan sosyal

[4] Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso Books, 1992), s. 103.

bilimidir. Daha 1976'da yazdığı denemesinde, Abdel-Malek, Üçüncü Dünya aydınlarının böyle bir hegemonyaya suç ortaklığı ettiklerine işaret ederken "'Üçüncü Dünyacılar' (...) entelijansiyanın ve siyasi sınıfın Batılılaşmış bölümü (...) kendilerinin Batı'nın 'Üçüncü Dünyası' olduğu görüşünü kabul ederek (...) 'kompradorların' üstlendiği role, farklı hegemonyacı güçler namına bu kez nesnel olarak kendileri soyunmuşlardır."[5] Günümüzdeki eleştirilerde, Üçüncü Dünya kavramının milliyetçilik ve milliyetçi tarihçilikte bir araç olarak oynadığı rol, Üçüncü Dünya statüsünün, bu statüyü ortadan kaldırmak için ulusa ve ulusal mücadeleye ayrıcalıklı bir rol verişi daha da yoğun bir şekilde sorgulanmaktadır; (b) Üçüncü Dünya'nın kapsadığı ve artakalmış bir kategoriye göre temsil edilen toplumların kendilerine ait özerk bir statüleri yoktur ve geri kalmışlıktan gelişmişlik statüsüne mümkün olan hangi şekillerde geçiş yaptıklarına göre zamansal olarak konumlandırılmışlardır; (c) Üçüncü Dünya kavramı betimlediği toplumların heterojenlikleriyle birlikte toplum içi farklılıklarını da siler. Pletsch'in eleştirisi esas olarak bunlardan ilkiyle ilgili olup farklılıkların nasıl konumlandırıldığını açık olarak dile getirmektedir. Postkolonyal eleştiri, nihai olarak "yer" ve "kimlik" siyasetinde ortaya çıkan postmodernist bir hassasiyetle farklılık sorununa yaklaşarak hem uluslararası hem de ulusal seviyedeki heterojenliklerin üzerinde durur. Ahmad'ın eleştirisine göre, temel farklılık ulusal sınırların ötesine geçen sınıflar düzeyinde bulunmaktadır, bu da, ironik bir biçimde, ulus-içi farklılıklara uluslararası farklılıkların üzerinde bir öncelik vermektedir.

Özellikle bugün için bu önermelerle ilgili tartışılabilecek pek az şey vardır. Günümüzde, Soğuk Savaş'ın yol açtığı yapısal kısıtlamaların ortadan kalkmasıyla, Üçüncü Dünya artık kendi kendisiyle savaşıyor gibi durmaktadır, sermayenin küreselleşmesiyle Üç Dünya arasındaki sınırlar ortadan kalkmış ve bunların yerini toplumların içindeki

---

5 Abdel-Malek, *a.g.e.*, s. 132-33.

pısal çekişmelerden, "yer" (*location*) ve "farklılık" siyasetine kaydırmaktadır. Buna karşılık, Üçüncü Dünya kavramı, farklı tarihsel bağlamlara ve farklı ideolojik tutumlara uygun olarak oluşturulmuş, söylemsel bir oluşum biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü Dünya kavramıyla ilgili ikinci dikkat çekici eleştirinin sahibi, Üçüncü Dünya hakkındaki çığır açan literatürün bir bölümünün eleştirisini yapmış olan Aijaz Ahmad'dır. Ahmad, Üç Dünya ayrımının ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaktadır çünkü

> biz üç dünyada değil, tek bir dünyada yaşamaktayız; bu dünya, kolonyalizm ve emperyalizm deneyimlerini küresel ayrımın her iki yanında da yaşamaktadır. (...) gelişmiş kapitalist ülkeler kadar, kapitalizmin geri kalmış olduğu toplumlar da ayrı sınıflardan meydana gelmektedir; sosyalizm "İkinci Dünya" denilen şeyle sınırlı değildir, bugün tıpkı kapitalizm gibi dünyayı doyuran bir direnişin adıdır o; kapitalist sistemin farklı kısımları, ikili karşıtlık yönünden değil çelişkili bir bütünlük yönünden –farklılıklarla evet ama ayrıca yoğun üst üste binişlere göre de– kavranmalıdır.[4]

Ahmad'ın Üçüncü Dünya'yı reddedişi, postkolonyal eleştirinin tam aksi bir akıl yürütmeye dayanmaktadır: Kapitalizmin dünyayı homojenleştirmese bile tek tipleştiren *tek* temel ilke olduğu kabulüne.

Üçüncü Dünya kavramıyla ilgili eleştirilerin böylesine geniş bir yelpazede yer alması, kavramın çözümlemeyle ilgili ve siyasi olarak derin problemler arz ettiğini göstermeye yeter bizlere: (a) Kavram, temsil ettiği gerçekle hiçbir "asli" ilişkiye dayanmayan söylemsel bir oluşum olup dünyanın ideolojik olarak üç parça biçiminde düzenlenişinin ürünüdür. Pletsch'e göre, bu oluşumdaki esas sorumluluk sahibi, kökleri kapitalizmin teleolojisinde bulunan dünyayla ilgili hegemonyacı varsayımlarıyla Avro-Amerikan sosyal

---

[4] Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso Books, 1992), s. 103.

bilimidir. Daha 1976'da yazdığı denemesinde, Abdel-Malek, Üçüncü Dünya aydınlarının böyle bir hegemonyaya suç ortaklığı ettiklerine işaret ederken "'Üçüncü Dünyacılar' (...) entelijansiyanın ve siyasi sınıfın Batılılaşmış bölümü (...) kendilerinin Batı'nın 'Üçüncü Dünyası' olduğu görüşünü kabul ederek (...) 'kompradorların' üstlendiği role, farklı hegemonyacı güçler namına bu kez nesnel olarak kendileri soyunmuşlardır."[5] Günümüzdeki eleştirilerde, Üçüncü Dünya kavramının milliyetçilik ve milliyetçi tarihçilikte bir araç olarak oynadığı rol, Üçüncü Dünya statüsünün, bu statüyü ortadan kaldırmak için ulusa ve ulusal mücadeleye ayrıcalıklı bir rol verişi daha da yoğun bir şekilde sorgulanmaktadır; (b) Üçüncü Dünya'nın kapsadığı ve artakalmış bir kategoriye göre temsil edilen toplumların kendilerine ait özerk bir statüleri yoktur ve geri kalmışlıktan gelişmişlik statüsüne mümkün olan hangi şekillerde geçiş yaptıklarına göre zamansal olarak konumlandırılmışlardır; (c) Üçüncü Dünya kavramı betimlediği toplumların heterojenlikleriyle birlikte toplum içi farklılıklarını da siler. Pletsch'in eleştirisi esas olarak bunlardan ilkiyle ilgili olup farklılıkların nasıl konumlandırıldığını açık olarak dile getirmektedir. Postkolonyal eleştiri, nihai olarak "yer" ve "kimlik" siyasetinde ortaya çıkan postmodernist bir hassasiyetle farklılık sorununa yaklaşarak hem uluslararası hem de ulusal seviyedeki heterojenliklerin üzerinde durur. Ahmad'ın eleştirisine göre, temel farklılık ulusal sınırların ötesine geçen sınıflar düzeyinde bulunmaktadır, bu da, ironik bir biçimde, ulus-içi farklılıklara uluslararası farklılıkların üzerinde bir öncelik vermektedir.

Özellikle bugün için bu önermelerle ilgili tartışılabilecek pek az şey vardır. Günümüzde, Soğuk Savaş'ın yol açtığı yapısal kısıtlamaların ortadan kalkmasıyla, Üçüncü Dünya artık kendi kendisiyle savaşıyor gibi durmaktadır, sermayenin küreselleşmesiyle Üç Dünya arasındaki sınırlar ortadan kalkmış ve bunların yerini toplumların içindeki

---

[5] Abdel-Malek, *a.g.e.*, s. 132-33.

sınırlar almış gibi görünmektedir ve etnisite, ulus-devletin egemenliğine karşı bir kez daha ön plana çıkmış vaziyettedir. Sınıfsal ve cinsiyete dayalı çekişmeler söz konusu olduğunda, yereli, ulusalı ve uluslararasını birbirinden ayırmak her zamankinden zor hale gelmiştir. Ahmad, önceliğin sınıflara verilmesi konusundaki ısrarında gayet haklıdır zira sermayenin küreselleşmesiyle birlikte artık sadece ulusal sınıflardan değil, küresel sınıflardan da bahsetmek belki de ilk kez mümkündür. Diğer yandan, siyasi mücadeleleri yerelleşmelerine göre değerlendiren ve tüm kategorilerin yerelleşmesi ve kimlik siyaseti üzerinde ısrarla duran postkolonyal eleştirmenler de öyle. Belki de durumu en iyi anlatan, artık İkinci ve Üçüncü Dünyaların başkentlerinde "Birinci Dünyaların" ve Birinci Dünyanın başkentlerinde de "Üçüncü Dünyaların" belirmeye başlayışıdır.

Gel gelelim, bu önermelerin olduğu gibi kabul edilmesine engel teşkil eden iki problem doğrudan doğruya karşımızda durmaktadır. İlk olarak, acaba heterojenliğin kabulü dünyaya şekil veren kuvvetlerin varlığının reddedilmesini gerektirir mi? Yoksa bu kabul aksine, küresel ilişkilerin, küresel olayları açıklamamızı daha da olanaksız hale getirecek şekilde, biçimsizleşmesine mi yol açar? İkinci olarak, eğer Üçüncü Dünya, tarihsel olarak koşullandırılmış söylemsel bir oluşumdan daha fazla bir şeyse, tüm oluşumlar aynı derecede geçerli olur mu? Alternatif oluşumların içinde saklı olan siyasi anlamları sormamız gerekmez mi? Tüm çelişkilerine rağmen, diye yazmaktadır Shohat, "'Üçüncü Dünya,' mücadelelerin yapısal ortaklıklarını akla getirmesi yönünden yararlıdır. 'Üçüncü Dünya' çağrısı, neo-kolonyalizmin ve içteki ırkçılığın ortak tarihinin, farklı halklar arasında kurulacak ittifaklar için yeterli bir ortak zemin oluşturduğuna dair bir inancı gerektirir. Eğer böylesine ortaklıklar olduğuna inanılmıyor ve bunlar tasavvur edilmiyorsa o zaman gerçekten de 'Üçüncü Dünya' terimi çöpe atılmalıdır."[6]

---

[6] Ella Shohat, "Notes on the 'Post-colonial,'" *Social Text*, 31/32

(Metaanlatıların ve temel kategorilerin şüpheyle karşılanmasına eşlik eden) Farklılık argümanı, postkolonyal eleştirinin popülerlik kazanmasıyla bugün oldukça yaygın hale gelmiştir. Heterojenlik konusundaki ısrara yol açan bir eleştiri itkisidir ancak buna bir yapısal bağlam hissi eşlik etmediğinden dolayı, hedeflediği eleştirel kavrayışın altını oyan *radikal* bir deneycilik çıkmıştır ortaya. Sözgelimi Pletsch Üç Dünya teorisini eleştirir çünkü "Sadece ve sadece 'öteki'nin hiçbir zaman içkin yönleriyle tanımlanmayıp, her zaman gözleyenden ne kadar farklı olduğuna göre tanımlandığını hatırlayabilirsek, dünyadaki toplumlar konusunda farklı bir kavrayışa sahip olacağız"dır. Gel gelelim, denemesi alternatif bir çözümleme önermez (ya da "toplum" terimini hangi seviyede kavrayacağımızı bize anlatmaz) ve de denemenin girişinde de Tocqueville'den yapılan alıntıyla yetinmek zorunda kalırız: "Tanrı insan ırkının tümünü aynı gözle görmez, insanoğlunu oluşturan her varlığın üzerinde ayrı ayrı göz gezdirir; ve her insanın sahip olduğu, onu hemcinsleriyle aynı kılan benzerliklerin ve onu hemcinslerinden ayıran farklılıkların ayırdına varır."[7] Bunun bize pek bir yararı yoktur, çünkü deneyciliği sebebiyle, bize bireyin ötesinde bir karşılaştırma yapıp yapamayacağımızı ve neden bireysel varoluş seviyesinde kalmamız gerektiğini bile söylemez. Neden Tanrı insanlığı örgütleyen ulusların üzerinde göz gezdirmez ve onların daha büyük bütünlerin içine konulmasını sağlayabilecek biçimde tüm benzerliklerinin ve tüm farklılıklarının ayırdına varmaz? Meseleyle ilgili elimizin altında olan soru budur.

Öte yandan, Pletsch'in "içkin terimler" (*intrinsic terms*) konusundaki ısrarı da, postkolonyallerin "özcülükler"le bu kadar meşgul oluşu da, onların yalnızca ve yalnızca, Üçüncü Dünya sorunuyla ilgili bazı yaklaşımlara odaklanıp diğer yaklaşımları dışarıda bırakmasına yol açar. Üçüncü Dünya kavramıyla herhangi bir içkin ya da özsel

---

(1992), s. 111.

[7] Pletsch, s. 563, 590.

niteliğin ilişkilendirilişinin, böyle bir niteliğin gerçekten bu kavrama özgü bir nitelik oluşuyla değil de (yasalar formüle edebilmek amacıyla içkin nitelikler bulmaya çabalayan) Marksist sosyal bilim de dahil olmak üzere, sosyal bilimin bilimsel ve teleolojik hedefleriyle ya da Şarkiyatçı ve milliyetçi tarihçilik anlayışlarının tarihe ilgisiz kalışıyla bağlantılı olduğunu gözlemlemek mümkündür. Genel olarak "dünya-sistemi analizi" olarak tanımlanan çözümleme yöntemiyle ilintili olan bu tarz yaklaşımlar, soruna özler yönünden değil de tarihsel olarak değişen küresel ilişkiler açısından yaklaşır örneğin. Dünya-sistemi analizi, kendine göre bazı problemlere yol açsa da, en azından sahip olduğu yaklaşım tarzından dolayı pek de suçlanamaz; şayet postkolonyal eleştirinin aldığı bazı biçimlerde olduğu gibi, kapitalizmin ve milliyetçiliğin küresel ilişkileri şekillendiren kuvvetler olduğu reddedilmiyorsa tabii ki.

İroniktir ki, postkolonyal eleştiride olduğu gibi, yapısal bağlama başvurmaksızın kavranılmış bir heterojenlik düşüncesi üzerinde böylesine ayak diretilişi, sanki tüm farklılıkların –gücün hem konumu hem de dağılımı yönünden– eşit düzeyde farklılıklarmış gibi ele alınması ve bu şekilde de farklılıkların homojenleştirilmesi sonucunu doğurur. Farklı heterojenliklerin (cinsiyetler arası farklılıklara karşı sınıflar arası farklılıkların örneğin) birbirlerinden niteliksel anlamda farklı olması ve her birinin aynı "farklılık siyaseti"nin içine dahil edilememesi mümkündür. Benzer şekilde, "Öteki"ye öznellik tanınıyor olması, ben'in ve "öteki"nin yapısal olarak oldukça farklı iktidar konumlarına yerleştirilebileceği görüşünün reddini gerektirmez. Aksine bugünlerde bu tarz durumları ortaya koyarken pazar terminolojisine, özellikle de "müzakere" sözcüğüne başvuruluyor olması nedeniyle bahsettiğim görüş genellikle reddedilmektedir.

Burada şunu araya sıkıştırmama da izin verin: yapı olmaksızın heterojenlik üzerinde ısrar edilmesi nasıl küresel ilişkilerin "biçimsizleştirilmesine" yol açıyorsa, heterojenlik olmaksızın yapısal bütünlük üzerinde ısrar etmek de aynı sonucu doğurmaktadır. Bahsettiğim, dünyanın kapi-

talizmin hükmü altında bütününde aynı sınıfsal saflara ayrılmış bir dünya olduğunu savunurken ulusal, yerel, etnik ya da cinsiyete dayalı farkları göz önüne almayan Ahmad için söz konusu olan durumdur. Burada şunu belirtmek mümkündür ki, Üçüncü Dünya kavramı, tarihselliği göz önünde bulundurularak kullanıldığında ve belli başlı (özler yönünden değil de) yapısal ilişkiler yönünden ele alındığında, küresel ilişkilerle ilgili önemli sınır ayrımlarının belli bir kümesini sağlar bizlere; bu ayrımlar, bugün kavrama yöneltilmiş olan alternatif eleştiriler açısından ne derece geçerli olursa olsun yine de bu eleştirilerce yok edilmiştir. Bağlamı tam olarak ortaya koyduktan sonra, Birinci Dünyanın içinde bir "Üçüncü Dünya"nın olduğunu söylemek, Los Angeles ya da Farmville'in, içindeki Üçüncü Dünya'yı Somali'yle eş tutmak demek değildir sözgelimi; ama bu büyük önem taşımaktadır ve Küresel Kapitalizmin içindeki belli başlı ilişkileri ifade etmeyi sağlar.

Bu bizi yukarıda adı geçen ikinci probleme, söylemsel bir oluşum olarak Üçüncü Dünya problemine getiriyor. Kavram, dünyanın Soğuk Savaş dönemindeki kavramsal inşasındaki kökleri temel alınarak eleştirildiğinde, Üçüncü Dünya'nın kendine ait gerçeklerinin ve algılayışlarının karmaşık tarihi kolaylıkla hasır altı edilmektedir ki ona belli bir kullanım alanı ve asli bir önem bahşetmiş olan belki de bu tarihtir; bu sanki terim ta ilk oluşum sürecindeki hassasiyetleri dile getiriyormuşçasına yapılmaktadır. Ezilenlerin, baskıyı uygulayanların kullandığı araçları nasıl kendilerine mal ettiğinin bahsinin bir hayli geçtiği bugünlerde, bu Soğuk Savaş teriminin, egemenlik ve hegemonya karşısındaki mücadelelere nasıl denk düşürüldüğü konusunun dikkatleri pek de çekmiyor olması şaşırtıcıdır. Üçüncü Dünya, yoksulluk, ırk, din gibi yönlerden özselleştirilmiş olabilir ancak belli bir süre için de olsa baskı görenlerin birleşmesine ve alternatif geleceklerin yaratılmasına yönelik ütopik özlemlerin kaynağı da olmuştur o. 1955'te aynı safta olmayan ulusların katılacağı konferansın haberini alır almaz Bandung'a yollanan ünlü Afro-Amerikan yazar Richard Wright (gördüklerinden ayrıca derin bir kuşku da

duymuş olduğu için, neredeyse kendine rağmen) şunları yazmaktaydı:

> Konferansta bulunan koyu tenli delegeleri izlerken, tuhaf bir şeyin olmakta olduğunu gördüm. Bandung'un öncesinde bu insanların çoğu birbirlerine yabancıydılar ve ilk gün birbirlerine ve Amerika'ya ve/veya Rusya'ya karşı suçlamalar yönelterek aralarında kapıştılar. Ancak günler ilerledikçe yavaş yavaş sakinleştiler ve farklı bir halet-i ruhiye kaplamaya başladı her yanı. (...) Birbirlerini daha iyi tanımaya başladıkça, korkuları ve güvensizlikleri uçup gitti. Yüzlerce yıl Batı hakimiyeti altında yaşadıktan sonra birbirlerinden ne kadar ayrı düşmüş olduklarını hissettiler derinden. Ancak şimdi, yüz yüzeyken ideolojik savunularını bırakıverdiler. Doymak bilmez Batı'ya karşı bir arada durmaları gerektiği hissiyle beslenen olumsuz birlik, olumlu bir hale geldi. (...) Günler geçtikçe esmer Troçkistler koyu tenli Müslümanlarla arkadaş oldular, sarı renkli Endonezya kökenli Çinliler ve kahve tenli Endonezyalılar bir araya geldiler, siyah Afrikalılar esmer Araplarla sıkı fıkı oldular, bronz tenli Burmalılar koyu kahve renkli Hindularla kaynaştılar, sıradan milliyetçiler sarı Komünistlerle dostluk kurdular ve Sosyalistler Budistlerle sohbete başladılar. Hepsinde ortak olan aynı kolonyal deneyimden, boyunduruktan ve renk bilincinden gelmeleriydi ve ilişkilerini tanımlamak için ideolojiye gerek olmadığını keşfettiler.[8]

Ütopik bir an kuşkusuz, ancak antikolonyal mücadeleler çağında yaşamış kuşak hüküm sürdüğü müddetçe özlem duyulmuş olan bir andır bu. Birleşik Devletler'deki etnik öğrenci hareketlerinde kullanılan "Üçüncü Dünya Grevi" ifadesinin altında yatan da aynı özlemdi.

II. Dünya Savaşı'nın ardından türetilen Üçüncü Dünya teriminin, buna rağmen ortaya çıkar çıkmaz, alternatif kalkınma modelleri konusunda daha eskiye dayanan özlemlerle örtüştüğü de ileri sürülebilir. "Üçüncü Dünya" teriminin kapitalizm ve komünizmin, Birinci Dünya ve

---

[8] Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference* (New York: The World Publishing Co., 1956), s. 175-176.

İkinci Dünya'nın, aralarındaki karşıtlığın ürünü olmasına rağmen, denk düştüğü gerçekliklerin "İkinci" bir dünyanın ortaya çıkışını öncelediğini unuturuz bazen. Daha yüzyılın başlarında, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki çekişmenin gayet farkında olan Sun Yat-sen gibi Çinli radikaller, halihazırdaki diğer iki kalkınma modeline ulusal bir alternatif teşkil edecek olan özerk bir yolu, "bir üçüncü yolu" kafalarında canlandırmış durumdaydılar. Benzer bir bilincin izlerine Türkiye'den Hindistan'a başka yerlerde de rastlanabilir. "Üçüncü yol" arzusu belki de en açık şekilde 1940 yılında Mao Zedung tarafından dile getirilmiştir; Zedung, benzer konumlardaki toplumların (kolonyal ya da yarı-kolonyal), kendilerine ait bir "üçüncü yol"u bulurken taklit edecekleri değil ilham alacakları bir model olarak Çin tipi sosyalizmi savunmaktaydı.[9] Üçüncü Dünyalıların, "Üçüncü Dünya" terimi ortaya çıkar çıkmaz onu kendilerine mal etme girişimlerinin altında yatanın ve bu girişimlere şekil verenin alternatif gelişme yolları bulmaya yönelik böyle bir siyasi bilinç olduğu ileri sürülebilir. Bu radikal girişimlere kaynaklık eden Üçüncü Dünya'nın, Abdel-Malek'in yaptığı gibi Batı'nın "öteki"si olarak "Üçüncü-Dünyalaşmaya" her an hazır olan bir "komprador" entelijansiyaya atfedilmesi epeyce güçtür. Daha da ötede Üçüncü Dünya terimi bu şekilde kullanıldığında, tarif ettiği toplumları homojen hale getirmez; bu toplumların sahip oldukları çeşitliliklerin farkına varılmasını olanaklı kılacak biçimde ortak bir deneyime tekabül eder. (Terimden ayrı olarak) Üçüncü Dünya kavramının yalnızca Birinci ve İkinci Dünyalar arasındaki çekişmenin şekil verdiği bir dünyanın ürünü olarak temsil edilmesi, kalkınmacı ve ütopik tasarılar olarak olası "Üçüncü Dünyalar"ın bulunmasına yönelik çabaların karmaşık tarihinin gözden kaçırılmasına neden olur. Bu ayrıca, bu alternatiflerin, Soğuk Savaş'ın Üç Dünya kavramlaştırması tarafından bastırılmasalar bile nasıl kenara

[9] Mao Zedong, "On New Democracy", *Selected Works*, cilt. 2 (Pekin: Foreign Languages Press, 1965), s. 339-394.

itildiklerinin atlanması da demek olur; bu kavramlaştırma ya kapitalizm ya da sosyalizm yoluna girmek *zorunda* olan toplumların yersiz aykırılıkları olarak damgalamıştır bu alternatif arayışları. Üçüncü Dünya kavramını akıldan çıkaracağımıza, sosyalizmin çöküşüyle bu alternatiflerden bazılarının, yeni bir sözcük dağarcığıyla kullanılıyor da olsalar ve Üçüncü Dünya'ya ait olma hissinin yol açtığı ulus kurtuluş alternatifleri yerine milliyetçi alternatiflere dönüşmüş de olsalar aramıza geri dönüş yapıp yapmadıkları üzerine iyice düşünmemiz gerekmektedir. Günümüzdeki durum ele alındığında, Üçüncü Dünyacılık hem uluslararası hem de ulusal alanda gerçekten olumlu bir rol oynayabilir.

Konuyla ilgili bahsedilen kuşkuların tümü Üçüncü Dünya kavramıyla ilgili esaslı bir eleştirinin göz önünde bulundurması gerekenleri ortaya çıkarmaktadır: (a) İlk olarak bugünkü hoşnutsuzlukların geçmişe denk düşürülmesini önlemek ve ikinci olarak Üçüncü Dünyayla ilgili çağdaş söylemlerin kökenleriyle ilgili eleştirel bir değerlendirmeyi olanaklı kılmak için bugün ve geçmiş arasında bir ayrım yapılmalıdır. Üçüncü Dünya kavramıyla ilgili yukarıda zikredilen eleştirilerde, kavramın belki de yersiz bir hale geldiği bugünle ne kadar tartışmalı olursa olsun Üçüncü Dünya fikrinin yine de küresel ilişkiler üzerine birtakım şeyler söylediği geçmişteki kavramlaştırmaları arasında belli bir ayrım gerçekleştirilmemiştir; Üçüncü Dünya tarihsel olarak sınırlı söylemsel bir oluşumun ötesine çok az geçebilen bir kavram olsa bile –sözgelimi, pazar paradigmasının şekil verdiği söylemleri Ahmad'ınki gibi Marksist bir sınıf paradigmasının biçimlendirdiği söylemlerden ayırabilmek adına– alternatif oluşumların barındırdığı anlamları ayrıntısıyla açıklamak zorunludur, (b) Bu nedenle, Üçüncü Dünya hakkındaki söylemlerin ima ettiği yapısal bağlamlarla ilgili bir ayrım da zorunludur, ve (c) Aynı şey bu söylemlerde Üçüncü Dünya kavramının barındırdığı kritik siyasi gündemler için de geçerlidir. Üçüncü Dünya fikri, küresel kapitalizmin özel olarak Soğuk Savaşı biçimlendirmesinden doğan bir ürün olsa da, dünyanın kapitalizmin ya da sosyalizmin teleolojilerine uygun bir şekilde kavran-

ması zorunluluğuna karşı meydan okumayı temsil etmiştir belli bir süre için de olsa. Bugün küresel biçimlenmeyle ilgili Üçüncü Dünya görüşlerinden bahsetmek bir anlam taşır mı? Marksizm'in (sosyalizm konusunda oynadığı rolden ayrı olarak) bu tarz eleştirel görüşlerin formüle edilmesinde kullanılması, marksizm adına bize ne söyler?

Tarihsellik problemi pek bir yorum gerektirmemektedir ve aşağıda uğraşacağım bu son iki problemin içinde değerlendirilecektir.

KÜRESEL KAPİTALİZM VE ÜÇÜNCÜ DÜNYA SORUNU

Yakın zamandaki küresel değişimleri ister "yeniden yapılanma" ("yeni dünya düzeni") ister "yapı bozumuna uğrama" ("yeni dünya düzensizliği") olarak düşünelim yine de eskiden ona verilmiş olan adla Üçüncü Dünya, şu an olup bitenler içinde pek bir yere sahip değildir. Asıl sorun bu durumun, küresel ilişkileri yeni usullerle yeniden biçimlendiren kuvvetlerin ortadan kaybolduğu, bu yeni biçimlendirmelerin ne kadar istikrarsız bir şekilde gerçekleştirilirse gerçekleştirilsinler artık eskiden küresel yapılara belli bir anlam kazandıran siyasi biçimlere sahip olmadığı anlamına gelip gelmediğidir. Doğmaya çabalayan siyasi oluşumların, dolaylı yoldan da olsa yeni iktidar yapılarının ortaya çıkmasına geçit vermeyecek şekilde yeni eleştirel siyasi gündemi mi belirleyeceklerini yoksa artık bugünle ilgisi olmayan, geçmişe ait direniş stratejilerine mi başvuracaklarını kesin olarak dile getirmek mümkün müdür? Bu sorunlar, hem Üçüncü Dünya kavramına hem de "ulus-formu"na ait, geçmişte Üçüncü Dünya'daki kurtuluş mücadeleleriyle ayrılmaz bağlara sahip olan yapısal varsayımları yeniden gözden geçirmeyi zorunlu hale getirmektedir.[10]

---

[10] "Ulus-formu" için bkz. Etienne Balibar, "The Nation Form: History and Ideology", Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londra: Verso

Daha önce başka bir yerde uzun uzadıya betimlediğim Küresel Kapitalizm üzerine burada tekrar bir değerlendirme yapmaya yer yok.[11] Benim Üçüncü Dünya konusunda Ahmad'ın ve postkolonyal eleştirinin takındığı iki aykırı tavrın ikisini birden çelişkili bir biçimde olumlayışım, Küresel Kapitalizmin Üçüncü Dünya sorunuyla ne gibi bir ilgisi olduğunu açığa vurmaktadır. Hatırlayacağınız gibi, Ahmad sınıfsal yapıların evrensel olduğu konusunda ısrar ederken, postkolonyal eleştiri yerel çekişmeler adına küresel yapıları olumlamaktan kaçınıyordu. Birbiriyle çelişen bu görüşlerin her ikisini de kabul etmemdeki sebep, sermayenin kapitalizm ya da sosyalizmle ilintili eski siyasi biçimlerle kısıtlanmamış şekilde rahatça hareket ettiği Küresel Kapitalizm koşullarında, yapı probleminin artık aynı anda hem küresel *hem de* yerel bir problem olmasıdır. Tüm yönleriyle, ancak özellikle de üretimde ("yeni uluslararası işbölümü"nde), ulusötesileşen sermaye, Ahmad'ın da söylediği gibi, küresel sınıflar yaratacak biçimde bölgesel *ve* ulusal sınırları aşmış haldedir; bu durumu örgütlenme biçiminde en iyi açığa vuran ulusötesi şirketlerin varlığıdır ki vaziyet sadece onlarla sınırlı değildir. Son zamanlarda küreselleşme, uluslararasılaşma ve benzerleriyle ilgili, aşina olduğum tüm ulusal bağlamlarda göze çarpan yoğun meşguliyet, Küresel Kapitalizmin ve Leslie Sklair'in "ulusötesi kapitalist sınıf" olarak tanımladığı ve şu anda aydınlar da dahil tüm sosyal grupları kavrayış için bir paradigma oluşturan topluluğun ideolojik bir dışavurumu olarak görülebilir.[12] "Yersizyurtsuzlaşmış" bir sermaye, küresel ilişkilerle ilgili (uluslar da dahil) eski ayrımları, dışarıdaki bölücü kuvvetlere tabi kılmakta ve bunu hiçbir ayrım tanımayan bu kuvvetlerin yardımıyla, üretime ve tüketime

---

Books, 1993), s. 86-106 [*Irk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Metis Yay., 1995.].

[11] Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover: University Press of New England, 1994)

[12] Leslie Sklair, *Sociology of the Global System* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991), s. 52-84.

dayalı sosyal biçimlenmeler yaratarak gerçekleştirmektedir: Artık eski İkinci ve Üçüncü Dünyalarda Birinci Dünya oluşumlarına ve Birinci ve İkinci Dünyalarda Üçüncü Dünyalara rastlanmasının nedeni bu ayrım tanımayıştır.

Gel gelelim, bu noktada sözlerimizi sonlandıracak olursak çeşitli kökenlere sahip olup pek çok seviyede yerelleşen kuvvetleri hesaba katmamış oluruz; ayrıca ironiktir ki, bu kuvvetlerin yerelleşmesine ön ayak olan da, farklı pazarlar yaratarak daha çok kâr elde etmeyi amaçlayan ve bu doğrultuda var olan farklılıkların yeniden üstünden geçerek yerel çeşitliliği ön plana çıkaran ulusötesi sermayenin ta kendisidir; sözüm ona "mikro-haritalama" ve "veri tabanı pazarlamacılığı" gibi çağdaş pazarlama stratejileri bu durumu yansıtmaktadır.[13] Ulusötesi örgütlenmeler tepedeki eski sınırları alt üst ederken, "veri tabanı pazarlamacılığı" da yerel kültürlerden yeni yerelcilikler yaratarak tabandaki daha geniş bütünlükleri yerle bir etmektedir. Sürekli hareket halindeki sermayenin rotasında yer almak için birbirleriyle kıyasıya rekabet eden yöreler, kapitalist gelişmenin bugün geldiği aşamada iş başında olan ve birbirleriyle çelişen (ancak yine de kavranabilen) kuvvetlere yaranmaya çalışmaktadır.

Diğer bir deyişle, hem Ahmad'ın öne sürdüğü evrenselleştirici tez hem de postkolonyal eleştirinin yerelleşme yönelimi geçerliliğe sahiptir ancak öteki olmadan bunlardan herhangi biri tek başına günümüz dünya ekonomisinde iş başında olan karmaşık kuvvetleri açıklamaya yetmez. Bugün küresel ve yerel olanın üzerinde bu kadar duruluyor oluşu göstermektedir ki bunların arasındaki ilişki tartışmalı bir doğaya sahiptir ve yerelin içindeki küreselle birlikte küreselin yerelciliğini de ortaya koymak zorunludur. Siyasi biçimlerin dayattığı eski sınırların alt üst olduğu doğrudur ancak onların ortadan kalktığını söylemek safdillik olur ve bu da durumu daha da karmaşık

---

[13] Yeni bir örnek için şu kapak hikâyesine bakınız: "Database Marketing", *Business Week*, 5 Eylül 1994, s. 56-62.

bir hale getirmektedir. Birinci Dünyanın içinde "Üçüncü Dünyalar"ın var olabileceğini öne sürmek bu Üçüncü Dünyaların tümünün varoluş koşulları bakımından aynı statüye sahip olduğunu öne sürmek demek değildir. Aynı şey "ulus-formu" için de geçerlidir. Ahmad da postkolonyal eleştirmenler de, çözümlemesinin birimi olarak ulusu seçen "Üçüncü-Dünyacı" zihniyeti sorgulamada birbirlerinden geri kalmamaktadır zira bu zihniyet ulusun içinde birbiriyle çekişen pek çok kuvvetin bulunduğunu hasır altı etmektedir; kaldı ki küresel kuvvetlerce yaratılan yerelciliklerin "ulus-formuna" meydan okuduğu günümüzde belki de bu çekişme geçmişe oranla daha da geçerlidir. Bununla beraber, "ulus-formunun" dönüşüm geçirdiğini söylemek, onun artık var olmadığını söylemek değildir. Söylenmek istenen daha ziyade, küreselleşmenin ve yerelleşmenin, yeni tehlikelerle birlikte direniş için yeni olanaklar da barındıran yeni bir bilinç ve yeni siyasi biçimler yaratarak var olan sınırları yeniden çizmekte olduğudur.

Burada alternatif sosyal ve siyasi görüşlerin kaynağı olan Üçüncü Dünya'ya gönderme yaparak kullandığım "Üçüncü-Dünyacılığın" bu küresel dönüşümlerin ışığında da değerlendirilmesi gerekmektedir. Shohat'ın yukarıdaki ifadesi hatırlanacak olursa, acaba bir zamanlar "Üçüncü Dünya" terimiyle akla gelen yapısal ortaklıkları kaynak almış direnişlere inanmak ya da bunları tasavvur etmek artık mümkün müdür?

Burada bir hatıradan bahsetmek istiyorum o sadece bir hatıra olsa da; eskiye göre daha kopukmuş gibi görünen, günümüzdeki gerçekliklerle iç içe geçmiş egemenlik yapılarına karşı direnme imkânını ayakta tuttuğu halde, yeni direniş olanaklarını görmemizi engelleyebilecek ve hatta bir zamanlar kurtuluş umudu olarak görünenlerden filizlenen egemenlik biçimlerine meşruluk kazandırabilecek bir hatıradır bu. Sadece ulusal bağımsızlığı ve egemenliği hedeflemekle kalmayıp ulusal mücadeleyle sosyal ve ekonomik adaletin gerçekleşmesi arasında bağ kurmuş olan, Üçüncü Dünya'daki eski "ulusal kurtuluş" mücadelelerini kastetmekteyim. Ulusal kurtuluş önermesi, bu an-

lamda inandırıcılığını koruduğu müddetçe, Üçüncü Dünya mücadeleleri ile ulusal kurtuluş mücadeleleri arasında bir bağ kurulmasına pek de itiraz edilemezdi; alternatif bir geleceğin gerçekleşmesi uğruna ulus içi baskıları ussallaştırmak bile mümkündü.

Artık böyle bir umut yoktur zira eski Üçüncü Dünya ulusları Küresel Kapitalizme dahil olmuş durumdadırlar ve ulusal kurtuluş öngörüleri, alternatif sosyal oluşumlarına dair değil de kapitalizmin alternatif uyarlamalarına yönelik öngörülere dönüşmüştür; son zamanlarda "farklı kapitalizm kültürleri"yle bu kadar ilgilenilmesi bu durumu yansıtmaktadır.[14] Eskiden, ulusal kurtuluş mücadeleleri, ulusun tümüne yarar sağlayacak ve adalet getirecek tam ulusal kalkınma adına Samir Amin'in tarifiyle, kapitalist dünya-sisteminden "kopuş"u hedeflemekteydi, kapitalizme dahil olunduğunda gerçekleşemeyeceği düşünülen bir hedefti bu.[15] Bugün, sözümona Üçüncü Dünya devletlerinin pek çoğunun hedefi ulusal kalkınma rakamlarının artmasını sağlayabilecek "ihracat-tabanlı ekonomileri" teşvik etmektir, hem de nüfuslarının önemli bir bölümünü kenara itmek ve küresel sömürüye teslim etmek pahasına; bir zamanlar hiç de arzu edilmeyen bir şeydi bu. İlginçtir ki, ulusal ekonomilerin "küreselleşmesi" ya da "uluslararasılaşması" geçmişteki ulusal ekonomik egemenlik ya da ulusal bütünlük düşüncelerini yerle bir ederken, ulusal kültürlerin, ulusal varoluşu tehdit eden küresel kuvvetlere karşı koymayı olanaklı kılacak şekilde yeniden inşa edilmesine yol açmaktadır. Ekonomik, siyasi ve sosyal seviyelerde ulusal bütünlükten ödün vermiş olmalarına rağmen ulusal seçkinler şimdi kendilerini sözümona

---

[14] Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. *Capitalism in Contrasting Cultures*, yayıma hazırlayanlar Stewart R. Clegg ve S. Gordon Redding (Berlin: Walter de Gruyter, 1990).

[15] Bir örnek için, Samir Amin, *Delinking: Toward a Polycentric World* (Londra ve New Jersey: ZED Books, 1990). Söylemeye gerek yok, Immanuel Wallerstein de dahil dünya-sistemi uygulayıcılarının pek çoğu bu görüşü paylaşmaktadır.

kültürel milliyetçilik vasıtasıyla ifade etmektedirler ki bu milliyetçilik, Küresel Kapitalizmin en yıkıcı kuvvetlerini de kapsayacak biçimde, belli başlı ulusal ya da kültürel özlerin var olduğunu ilan etmektedir.[16] Bu ulusal özlerin, pek çok durumda, Küresel Kapitalizme dahil oluşa meşruiyet kazandırma doğrultusunda inşa edildiğine tanıklık etmek fazla şaşırtıcı değildir; diğer bir deyişle, öz bir ulusal kültürün olduğunu ispat etmek, kapitalist ekonomiye iştirak etmeyi gerektirmese de böyle bir ekonomiyle tutarlılık arz etmektedir. Son yıllardaki kültürel milliyetçilik tartışmaları, ulusal kapitalizm kültürleriyle ilgili tartışmalarla sıkı sıkıya bağlıdır. Radikal teori tüm özcülükleri reddederken kültürel kimliklerin pratikte böylesine özselleştiriliyor oluşu belki de günümüzde radikal teori üretmeyi gündelik siyaset pratiğinden ayıran uçurumun bir göstergesidir. Sadede gelirsek, Üçüncü Dünyacılık, yukarıda bahsettiğimiz anlamdaki eski ulusal kurtuluş hedeflerinden vazgeçmiş, ulusal kültürleri şeyleştiren neo-faşist bir tutum takınmış durumdadır; kapitalizmin dünyayı şekillendirişine karşı alternatifler yaratmak şöyle dursun, kapitalizmi meşru kılmanın yanında Faşizmin küresel olarak yeniden dirilmesine neden olmaktadır.

Bu eğilimler, kısaca Çin örneği üzerinde incelenebilir. Çin özellikle ilgi çekicidir zira Mao Zedung'un önderliği altında olsun Mao sonrası yıllarda olsun Çinli liderler hem sosyalist olduklarını hem de Üçüncü Dünya statüsüne sahip olduklarını iddia ettiler. Devrim yılları boyunca Çin, kapitalist dünya sisteminden bağları koparmayı esas alan bir ulusal kalkınma stratejisine de örnek teşkil etti.

Çin, seksenlerden itibaren ikinci kez "kapılarını açışından", özellikle de doksanların başında kayıtsız şartsız kapitalizme açılışından bu yana, küresel sermayenin oyun alanı haline gelmiş gibi görünmektedir; kıyısal alanlarının pek çok bölgesel ekonomiyle (Japonya, Kore, Tayvan vs.)

---

[16] Sözgelimi, Doğu *Asya'da Kültürel Milliyetçilikler* (*Cultural Nationalisms in East Asia*) adlı eserdeki denemelere bakınız, yayına hazırlayan Harumi Befu (Berkeley: Çin Çalışmaları Merkezi, 1993).

bağ kurması sonucu ulusal sınırları ciddi şekilde tartışmalı hale gelmiş durumdadır.[17] Doğu ve Güneydoğu Asya'daki Çin devletlerinde yaşayanlar da dahil "diasporik" Çinlilerle birlikte denizaşırı Çinlilerin de Çin ekonomisine dahil oluşu sınır problemini iyice içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.

Çin ekonomisi küreselleşirken, yeni kalkınma stratejisinin, yörelerin yabancı sermayeyi cezbetme inisiyatifini kendi ellerine almasını gerektirmesi (ya da buna izin vermesi) sebebiyle güçlü bir şekilde yerelleşen kuvvetler de ortaya çıkmıştır. Bu sadece ekonominin istikrarsız bir şekilde gelişmesine neden olmamış, merkez ve yerellikler (ulusal ve yerel ekonomiler) arasındaki ilişkinin de değişmesine yol açmıştır. Bu noktada merkezî hükümet yerellikleri denetleme konusunda ne kadar yetersiz kaldığını sık sık tekrarlamaktadır.

Eş zamanlı küreselleşme ve yerelleşmenin yarattığı çelişkiler siyaset ve kültür alanında küresel (küreselleşmiş ekonomi ve kültüre dahil oluşuna göre tanımlanan bir toplum), ulusal (Çinlileri her yerde başkalarından ayıran bir Çinlilik kavramı) ve yerel (yaşadıkları yere göre Çinlileri birbirlerinden ayıran) kültürler arasında giderek artan rekabetle açığa çıkmaktadır. Yeni yerelcilik, Çin'e ait bölgelerde, bilhassa Çin'in güneyinde yerel kimliklerin yeniden ortaya konuluşunda ve bunun ekonomik başarıya denk düşürülüşünde göze çarpmaktadır. Kendilerini, Komünist iktidarın Çin'e ait bölgeler üzerindeki hakimiyeti döneminde unutulmuş olan geleneksel değerlerin koruyucusu addeden diasporik Çinlilerin, Çinlilik iddiaları da bu duruma işaret etmektedir. Ekonomiyle birlikte, ulusal kültür de artık ulusa ait siyasi sınırların içinde tutulamamaktadır zira bu sınırlar hem içeridekilerce hem de dışarıdakilerce alt üst edilmiştir; yeni "Kültürel Çin" düşüncesinde aşikar olduğu gibi. Gel gelelim, "Çinliliği" tanımlamadaki güçlükler nedeniyle ortaya

---

[17] Aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Xiangming Chen, "China's Growing Integration with the Asia-Pasific Economy", Arif Dirlik (ed.), *What Is in a Rim? Critical Perspectives on the Pasific Region Idea* (Boulder: Westview Press, 1993), s. 89-119.

atılan "Kültürel Çin" düşüncesi bir "kapsama stratejisini", çok gerideki tarihi mitlere ya da en başta Konfüçyüsçülük olmak üzere geçmişe ait ideolojilere göre özselleştirilmiş bir kimliğin inşasını da temsil eder. Çin'in kapitalist kalkınma konusunda elde ettiği başarı göz önüne alındığında, bu özselleştirilmiş kimliklerin Çinli bir "kapitalizm kültürü"nün mührü olduklarını söylemeye gerek yoktur.[18]

Çin'deki durum Üçüncü Dünya kavramına dayalı çözümlemenin yersiz olduğunu gözler önüne sermektedir. Eskiden ulusal kurtuluş ideolojilerini destekleyenler şimdi özsel bir ulusal kimliğin destekleyicisi haline gelmişlerdir, bu da sermayeye küresel meşruluk kazandırmasının yanında sermayenin dünyayı şekillendirmesine karşı ütopik alternatiflerin kaynağı olan, Üçüncü Dünyayla ilgili herhangi bir düşüncenin yersiz olduğunu açığa vurmaktadır. Bunlardan hiç biri artık dünyayı şekillendiren kuvvetlerin olmadığı anlamına gelmez; sadece bu kuvvetlerin toplumları küresel olarak ve artık onların herhangi birinin yalnızca Üçüncü Dünya çerçevesinde değerlendirilmesine meydan bırakmayacak biçimde şekillendirdiği anlamına gelir.

---

[18] Kendini bölgesel olarak ortaya koymayla ilgili bir tartışma için bkz. Edward Friedman, "Reconstructing China's National Identity: A Southern Alternative to Mao-Era Anti-Imperialist Nationalism", *The Journal of Asian Studies*, 53, sayı: 1 (Şubat 1994), s. 67-91. Bu deneme burada altını çizdiğim noktayı resmeder ancak öncülü ve dokundurması itibariyle benim argümanımdan epeyce ayrılır. Friedman'ın hedefi Küresel Kapitalizmin kültürel oluşumlar üzerindeki etkisini çözümlemek değil de ulusal ekonomi hakkındaki Maocu düşüncelerin karşısında Güney Çin kapitalizmini tasdik etmekmiş gibi gözükmektedir. Komünizm öncesi ideolojilerin canlanışıyla ilgili bkz. Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism", *boundary* 2 (Kasım 1995), s. 29-73. Komünist devlet yakın zamanda, "15 yıl önce doğmuş olan ekonomik reformlardan bu yana 'paraya ibadet'in yol açtığı ahlaki boşluğu doldurma çabasıyla Konfüçyüsçü değerlerin yenilenmesine" karar verdi, *Japan Economic Newswire*, 9 Eylül 1994. Bu habere dikkatimi çektiği için Rebecca Karl'a minnetarım.

"DEVRİMİ YENİDEN KEŞFETMEK"

Son on yıldır dünyanın aldığı yeni biçimin farkına gitgide daha fazla varılmaya başlanmış ve bu bir yandan Küresel Kapitalizmin sorgulanmasını, diğer yandan ise dikkatlerin yerel ile küresel arasındaki ilişkiyle ilgili problemlere çevrilmesini sağlamıştır. Ulusötesi şirketler, mal zincirleri ve akışı, diasporalar, kültürel akışlar vs. yönünden kavranan küresel, nihai olarak, hareketleriyle sadece üretimi değil kültürleri ve halkları da devindiren sermayenin dünyasıdır. Şu anki görüntüsüyle yerelin, sermayenin dünyayı biçimlendiren güçlerine başvurmaksızın kavranması mümkün değildir; hatta yerelin gerçek anlamda imal edilmesinde değilse bile ona bir ilginin uyanmasında başrolü sermayenin üretim ve pazarlama stratejilerinin oynamış olduğu öne sürülebilir. Artık direniş, mücadele ve alternatif kalkınma anlayışlarının oluşma alanı olarak herhangi bir Üçüncü Dünya ülkesinin değil de yerelin ön plana çıkmasının nedeni de budur belki.[19]

---

[19] Bu problemi "The Global in the Local" (Yerel içinde Küresel) adlı denememde uzun uzadıya tartışıyorum, Rob Wilson ve Wimal Dissayanake (ed.), *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham: Duke University Press, yeni çıkacak). Probleme diasporalar perspektifinde yaklaşan başka bir tartışma için bkz. Arjun Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 1991), s. 191-210. Diasporaların, alternatif sosyal ve kültürel biçimlenmeleri sağlayabilecek küresel ağlar olarak yeni ütopyalara kaynaklık etmiş olduğunu belirtmeliyim, ancak halkların dağılması anlamına geldikleri için nasıl bir direnişe yol açabilecekleri tartışmalı bir konudur. Çarpıcı bir örnek için bkz. Epeli Hau'ofa, "Our Sea of Islands", *New Ocenia: Rediscovering Our Sea of Islands,* yayıma hazırlayanlar: Eric Waddell, Vijay Naidu ve Epeli Hau'ofa (Suva, Fiji: Güney Pasifik Üniversitesi, 1993), s. 2-16. Bu eser Hau'ofa'ya verilen yanıtların toplamasıdır. Problemi benden daha farklı ele alan bir eser için bkz. Paul Gilroy, *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures* (Londra: Serpent's

Devrimi Yeniden Keşfetmek: Hindistan'daki Yeni Sosyal Hareketler ve Sosyalist Gelenek adlı son çalışmasında Gail Omvedt Hindistan'da gelişmeyle ilgili yeni vizyonların doğmasına yol açan kadın, köylü, kabile ve çevre hareketlerine dikkat çekmektedir ve bunların hepsinde başrolü oynayan kadınlardır.[20] Bu hareketler özellikle Hindistan'da belirgin olsa da, sermayeye karşı yerel eksende yürütülen yaşam ve direniş mücadeleleri hiçbir şekilde bu ülkeyle sınırlı olmayıp Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünyaların ötesine geçmiş durumdadır.[21] Hem bir mücadele alanı olarak, hem de alternatif vizyonların kaynağı olarak yerelin gösterilmesinin nedeni eski günlerdeki sosyalist ve ulusal kurtuluş programlarının kalkınmanın ulusal bir ekonomiye sahip olunmasıyla gerçekleşeceği konusundaki umutlarından (bu umutlar gerçeğe dönüşmemiş bile olsa) Küresel Kapitalizmin yapısı içinde vazgeçilmiş olması ve yörelerin kendi başlarının çaresine bakmaya terk edilmesi gibi görünmektedir. Yerellikler aynı zamanda hem müzakere alanları ve hem de sınıflar, cinsiyetler ve etnik gruplarla birlikte doğal çevreyle kurulan sosyal ilişkiler konusunda geçmişin mirası olan sömürü ve baskının ortadan kalkmasını sağlayacak yerler olarak ortaya çıkmış durumdadır. Dolayısıyla, onların alternatif vizyonları meydana getirme konusunda bir potansiyel taşımalarının nedeni, sermayenin, sosyalist kalkınmacılığın ya da ulusal kalkınma plan-

---

Tail, 1993). Gilroy da diasporik kültürleri, diasporik halkları homojenleştiren şeyleşmiş özlere göre değil de yerelleşmeleri yönünden algılamak gerektiğinin üzerinde durmaktadır.

[20] Gail Omvedt, *Reinventing Revolution: New Social Movements and the Socialist Tradition in INDIA* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1993). Bu kitaba dikkatimi çektiği için Roxann Prazniak'a müteşekkirim.

[21] Birleşik Devletler'den bir örnek için bkz. Rachael Kamel, *The Global Factory: Analysis and Action for a New Economic Era* (yer belirtilmemiş: American Friends Service Committee, 1990). Kamel Birleşik Devletler'de, Meksika'da ve Filipinler'de emek birliğinin gerçekleşmesi için verilen ve yörelere dayalı çabalarla ilgili bir açıklama sunmaktadır.

larının tersine çevresel bağlamla doğrudan sosyal ilişki ya da ilişkilere sahip oluşlarıdır. Sosyal ve ekolojik konumun üzerinde durulmasının yerelci bir dar kafalılık anlamına gelmediğini eklemeliyim. Bu tarz hareketlerde yer alanlar, geçmişten gelen baskıların yerel olarak bertaraf edilmesi gerektiğinin yanında yerel-ötesi ittifaklara gidilmesinin zorunlu olduğunun da tam olarak farkındadırlar zira bu tarz ittifakların kurulmaması demek yerel hareketlerin küresel sermayenin insafına bırakılması demektir.

Burada bu yerel mücadelelerin yeni tarihsel durumda paradigmatik bir role sahip olduğunu düşündüğüm bir biçiminin, yerli halk mücadelelerinin ("Dördüncü Dünya") altını çizmek istiyorum. Son yıllarda, yerelle birlikte yerlilerin sesleri de daha fazla işitilir hale gelmiş haldedir ve yerli mücadeleleri şu an küresel ekonomik ve siyasi manzaranın kaçınılmaz öğeleridir. Yerli mücadelelerini var olan bağlamla ilişkili kılan onların eski Üçüncü Dünya ülkelerindeki konumlarından bağımsız olarak sürekli bir baskıya maruz kalmış olmalarıdır. Yerli mücadelelerine paradigma statüsü vermemdeki niyet yerli halkları yerel mücadelelere dair bir metnin içine dahil ederek onların kendilerine özel problemlerini ortadan kaldırmak değildir. Dünyayla ilgili tek bir yerli vizyonu olduğunu da kastetmiyorum. Bugünkü yerli vizyonlarının yaratılmış geleneklerin mi yoksa yeniden oluşturulmuş geleneklerin mi ürünü olduklarına dair bir tartışmaya hiç girecek değilim.[22] Eğer

[22] Antroplog Jocelyn Linnekin ve Hawai'nin egemenliğinin savunucusu Haunani-Kay Trask arasında böyle bir tartışma vardır; bkz. Jeffrey Tobin, "Cultural Construction and Native Nationalism: Report from the Hawaiian Front", (ed.) Arif Dirlik ve Rob Wilson, *Asia/Pasific as Space of Cultural Production, boundary 2* özel sayı, cilt 21, sayı 1 (İlkbahar 1994), s. 111-133. Yerci vizyonlar sadece yerli halkların arasında farklılıkların bulunması ve her yerli halkın farklı tarihsel deneyimlere sahip olması nedeniyle değil, yerli halkların her birinin bugünkü küresel durumla farklı bir ilişkiye sahip olması yüzünden de birbirlerinden ayrılırlar. Sözgelimi, çoğu yerci vizyon yereli merkez alan bir doğaya sahipken, dipnot 19'da adı geçen eserin yazarı Epeli

yerli ütopyaları yeniden oluşturulmuş mazileri temel almaktaysalar, bugün ütopik alternatifler olma konusunda daha fazla anlam taşırlar zira geçmiş yeniden oluşturulmuş olduğu için yerli toplumların içindeki geçmişten gelen eşitsizlikler ve baskılar da daha iyi açıklığa kavuşmuş olur. Bugün yerci vizyonların niçin inandırıcı olduğunu şöyle özetleyebilirim; aşırı bir saptırma ya da basitleştirme yapmadığımı umut ediyorum:[23] (a) Hem kapitalist hem de sosyalist vizyonlardaki kalkınmacılıkla beraber bu kalkınmacılığı meşru kılan (Aydınlanmadan türeyen) soyut epistemolojilerin reddi. Kalkınmacılığın şüpheli hale gelişiyle kalkınma ideolojisinin düşünsel ürünleri olan gelişmişlik ve geri kalmışlık kavramları da geçerliliğini yitirmektedir; (b) Hem geçim kaynakları hem de topluluk kimliğinin belirleyicileri olan toprağa ve doğaya öncelik tanınması; (c) Doğanın fethini savunan Aydınlanma epistemolojilerinde ya da insanların doğayı (dolayısıyla da birbirlerini) metalaştırmasında da göze çarpan doğadan yabancılaşmaya karşı doğanın yeniden büyülü kılınması; ve (d) Dünyanın bir topluluklar federasyonu olarak görülmesi.

Dünya ve onun bugün ve geçmişle olan ilişkisiyle ilgili bu bakış açısı aşağıdaki satırlarda etkileyici biçimde ortaya konmuştur:

> Düşlerimizde başka bir dünya görmüştük. Hakiki bir dünya, bir dünya ki şu an üzerinde yürüdüğümüzden daha

---

Hau'ofa diasporik bakış açısını savunmaktadır.

[23] Bu maddeler, seçkin yerelci liderler ve sözcülerin aşağıda adı geçen eserlerinden yola çıkılarak oluşturulmuştur: *A Native Daughter*, Haunani-Kay Trask (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993); *Marxism and Native Americans*, (ed.) Ward Churchill (Boston: South End Press, tarih belirtilmemiş); *Struggle for the Land*, Ward Churchill (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993); *Anderson Valley Advertiser* tarafından yayınlanan Zapatista bildirileri toplaması (Mendocino County, CA), cilt 42, Sayı 31 (3 Ağustos 1994); ve şu eserdeki çalışmalar: *The Indigenous Voice: Visions and Realities*, (ed.) Roger Moody, ikinci baskı (Utrecht, Hollanda: International Books, 1993).

> adil. Bu dünyada ordulara gerek yoktu ve barıştan, adaletten ve özgürlükten uzak idealler olarak değil, herkesin her gün paylaştığı şeyler olarak bahsediliyordu, tıpkı dünyadaki diğer iyi şeyler gibi: ekmek, kuş, hava, su ve hatta kimilerince kitap ve ses gibi. Ve bu dünyada, iktidarı halkın iradesi ve gerçeği oluşturuyordu ve yönetenler itaat etmeyle yöneten, anlayışlı kimselerdi. Ve bu yeni, hakiki dünya geçmişten kalan bir düş değildi; atalarımızdan yadigar bir düş değil. Gelecek getirecekti bize onu; atmamız gereken bir sonraki adımdı o.
>
> Ve bu masamıza oturan, evimizi aydınlatan, ekinlerimizin arasında büyüyen, çocuklarımızın kalplerini dolduran, alnımızdaki teri silen, tarihi esenliğe kavuşturan bu rüyayı gerçek kılmak –ve bu rüyayı herkesin rüyası kılmak için– başladı yolculuğumuz.[24]

Kendilerini sermayeye ve devlete karşı kuran ve yeniden kuran insanların düşüdür bu. Yerci vizyonlar pek çok durumda oluşturulmuş bir geçmişi şeyleştirseler bile (ki geleceği referans alan Subcomandante Marcos bunu yapmamaktadır) bu şeyleştirme, uluslar ve etnisitelerle ilgili olan şeyleştirmenin aksine, kırılganlığı ve kimlik ihtiyacı zaten kuşku götürmeyen toplulukların yaratılmalarını hedeflemektedir; buradaki şeyleştirme, geçmişten gelen eşitsizliklerin hesabını vermeye çalışırken bu tarz eşitsizlikleri ve baskıları gerekçelendirmeyi değil, kurtuluşu amaç edinmektedir. Diğer bir deyişle, geçmişin üzerinden "özgürlük, adalet ve demokrasi" kavramlarıyla bir kez daha geçilmesi anlamına gelir.

Yerlilerin mazilerine ait somut kaynaklara dayandıkları halde, bu yerelci topluluk düşlerine, günümüzde devam eden ve yukarıda bahsettiğim pek çok yerel mücadelenin içinde de rastlanabilir.[25] Ütopik olsunlar ya da olmasınlar,

---

[24] "Thanks to the NGO's for their Protection", Subcomandante Marcos (1 Mart 1994) *Anderson Valley Advertiser*, s. 13-14.

[25] Sözgelimi, Vandana Shiva'nın şu etkileyici çalışmasına bakınız: *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Londra: ZED Books Ltd., 1988).

bu yerel mücadeleler, Küresel Kapitalizm altında yaşam sürmek gibi asli bir problemin üstesinden gelmeyi hedef seçmektedirler. Seçkin Fransız Marksist tarihçi Jean Chesneux *Cesur Modern Dünya: Hayatta Kalma İmkânları* adlı son kitabında yeni Küresel Kapitalizmin bir paradigması olarak Hong Kong'u seçtikten sonra şu anki dünya ekonomisini "zeminden kopuk" bir ekonomi olarak tarif etmekte ve bunun Küresel Kapitalizm altındaki genel yaşamın bir karakteristiği haline geldiğini yazmaktadır.[26] Bu "zeminden kopuk" varoluşun çözümü onun metaforunda saklıdır: Ekonomi ve onunla birlikte de hayat bir şekilde yeniden zemine oturtulmalıdır. Yerci vizyonların ve genel olarak yerel vizyonların bugün böylesine bir önem taşımalarının sebebi bu acil ihtiyaçtır. Belki de aynı nedenden dolayı, geçmişin Üçüncü Dünyasını hem hatırlamalı hem de unutmalıyız.

[26] Jean Chesneaux, *Brave Modern World: The Prospects for Survival,* Fransızca'dan çeviren Diana Johnstone, Karen Bowie ve Franciska Garvie (Londra: Thames ve Hudson, 1992).

8 POSTKOLONYAL Mİ POSTDEVRİMCİ Mİ? POSTKOLONYAL ELEŞTİRİDE TARİH SORUNU*

Postkolonyal eleştiri olarak adlandırılan alanla ilişkilendirilen sorunlar değişik perspektiflerden incelenebilir.[1] Ben olaya tarihsel perspektiften ve bu perspektifte ortaya çıkan iki sorun yönünden bakacağım: postkolonyal eleştiri açısından tarih sorunu ve postkolonyal eleştirinin kendisinin tarihselliği sorunu. Bu noktada devrim meselesi üzerinde durmaktayım zira böylece postkolonyalizmin geçmişle olan bağları nasıl koparmış olduğu ve buradan yola çıkıp kendi seçtiği öncüllerle geçmişi nasıl yeniden inşa ettiği açıklığa kavuşmuş olacaktır. Geçmişin yeniden inşasının, "postkolonyal eleştirmenler"in iddialarının aksine postkolonyallik tezlerine alternatif teşkil eden tarihsel seçeneklerin teleolojik olarak ortadan kaldırılmasına koşut ilerlediğini öne sürüyorum; bu tarihsel seçeneklerin en başında da devrim gelmektedir.

Aşağıda, "postdevrimci"nin geldiği iki anlamla (devrimcilik "sonrası" ve devrimcilik "karşıtı") postkolonyal argümanın iddialarını ve öncüllerini, "postkolonyal"e göre, daha iyi karşıladığını ileri sürmekteyim. Mekânsallık açısından bakıldığında, postkolonyal argümanın küresel iddialara ve eskiden devrimci olup esasen kolonyal olmayan

[1] "Postkolonyal" terimini yazarken "post" ve "kolonyal" sözcüklerini ayıran tireyi kullanmaktan tasarruf adına kaçınıyorum. Ayrıca sözcüğü hak ettiği tırnak işaretiyle kullanmayacağım.

* Bu deneme esas olarak St. Louis'de bulunan Washington Üniversitesi'ndeki Karşılaştırmalı Edebiyat Komitesi'nin 15-16 Eylül 1995 tarihleri arasında düzenlediği "Postkolonyalizm Yeniden Düşünüldüğünde" başlıklı konferansta sunulmak üzere kaleme alınmıştır. Konferanstaki katılımcılara, özellikle de konferansı düzenleyen Komite Başkanı Profesör Randolph Pope'a yorumları ve destekleri için teşekkür ediyorum.

Çin gibi toplumların aydınlarınca bile kabul edilen küresel öncüllere sahip olması ölçüsünde, postdevrimci, postkolonyal düşünceyi de üreten bir dünya durumunun düşünsel ve siyasi anıştırmalarını daha kapsamlı bir şekilde kavramamıza olanak tanımaktadır. Devrimci geçmişlerini geride bırakma aşkıyla kaçacak bir sığınak arayan bu tarz aydınlara düşünsel bir zemin sağlayan postkolonyalizm, postkolonyal argümanın bütününe yayılmış devrimcilik karşıtı duruşu gözler önüne sermektedir.

Zamansallık açısından bakıldığında da postdevrimci, postkolonyalliğin tasvir ettiği durumu (diğer bir deyişle dönemleştirme sorununu) ve onun bu durum karşısındaki duruşunu daha iyi karşılar. Postkolonyalliği savunanlar bile bu terimin belli başlı durumların ötesinde genelleştirilmesinin terimin içerdiği zamansallık açısından sorun yaratacağını kabul etmektedir. Bununla beraber, betimleme sorununun ötesine geçen bir sorun da mevcuttur. Modern tarih anlayışıyla postkolonyal argüman yakın tarihteki devrimci alternatifleri, onları postkolonyallik içinde asimile ederek ve sıkça da yok sayarak ortadan kaldırmaktadır. Daha da önemlisi, postkolonyalliğin epistemolojik önermeleri, devrimin anlamlı bir tarihsel olay olduğu düşüncesini yıkmaya çalışmaktadır. Gerçekten de, postkolonyal argüman devrimci geçmişi, kendi ortaya çıkışındaki olası bir koşul olarak görüp incelemek yerine, tutup, ütopikleştirdiği (ve böylelikle de tarih dışı kıldığı) kendi kendisinin imgesini geçmişe yansıtmaya çalışmaktadır.

Durumu belki de en iyi açıklayan, postkolonyallikle ilgili bilincin net bir şekilde ortaya çıkışının tarihsel olarak kolonyalizmin sona erişiyle (kaldı ki iki asırlık geniş bir tarihsel dönemi kapsayan kolonyalizm henüz tam anlamıyla yok olmamıştır) değil de son on yılda belirginleşen ve en önemli özelliği devrimin reddedilişi olan yeni dünya haliyle çakışmasıdır. Yukarıda yaptığım gözlemlerde de ileri sürdüğüm gibi, postkolonyalin yerine postdevrimcinin kullanılması postkolonyal düşüncenin çağdaş kültürdeki geçmişe yönelik tezlerle nasıl örtüştüğünü de aydınlığa kavuşturur

ki böylelikle postkolonyalliğin kültürü üreten kurumlarda son on yıldır niye bu kadar rağbet gördüğü de açıklanabilir. Postkolonyal eleştiri açısından tarih sorunu konusunu ele aldıktan sonra bu son meseleye de değineceğim.

Son olarak, tartışmayla ilgili bir uyarı. Aşağıda söylediklerim postkolonyal eleştiriyi destekleyen, paylaşan ya da ona sempati duyan herkese aynı derecede uygulanamayacağı halde açıkça postkolonyal olarak imleyemeyeceğimiz ve genel olarak "postmodernlik"le ilintilendirilebilecek düşünsel tutumlara belli bir ölçüde uygulanabilir. Hızla saygınlık kazanmış düşünsel bir fenomen olan postkolonyal eleştiri farklı duruşları içermektedir ve bu da terimin kavranması ve kullanılması açısından bir karışıklığı beraberinde getirmektedir. Yakın zamanda yayımlanan bir kitabın editörlerinin de gözlemlediği gibi, "'postkolonyal teriminin' son on yıldır sayısız çeşitlilikteki kültürel, ekonomik ve siyasi pratikleri tanımlamak için gitgide daha dağınık anlamlarda kullanılıyor olması onu tüm anlamını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Gerçekten de terim öylesine yaygınlık kazanmıştır ki sadece birbirlerinden çok farklı olan faaliyetleri değil birbiriyle zıt faaliyetleri de tanımlamaya başlamıştır. Bilhassa, her marjinal duruma gönderme yaparken 'postkolonyal' terimini kullanma eğilimi, bu terimin tarihsel bir süreç olan kolonyalizm sürecindeki temelinin yok sayılması riskini beraberinde getirmektedir."[2] Postkolonyal eleştirinin içinde yer alan bazı tutumları paylaşmakla birlikte bu terimin hasır altı ettiklerinin açığa çıkardıklarından daha fazla olduğunu öne sürüyorum; bu denemedeki amaçlarımdan biri postkolonyal eleştirinin tarihsel tezlerinin aydınlatılmasıdır. Bu gayeyle, postkolonyalizmle bağlantılı olarak tarih sorununu irdeleyen insanlar üzerinde duracağım. Homi Bhabba gibi postkolonyalizmin guruluğunu yapanlar bu tartışmada ancak görüşleri onunla bağlantılı olduğu

---

2 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (ed.), *The Post-Colonial Studies Reader* (Londra ve New York: Routledge, 1995), s. 2.

ölçüde yer bulacaktır.[3] *Maduniyet Çalışmaları*'yla uğraşan tarihçilerin eserlerine de değineceğim. Eserleri postkolonyal eleştiriye uyarlanabilir gibi görünse de, kanımca eserlerdeki tezler teorik olarak ve kapsam olarak ondan daha sınırlıdır ve yer yer onların çalışmalarını göklere çıkaran postkolonyal eleştirmenlerin tezleriyle uyuşmazlık içermektedir. Bu uyuşmazlığa bir örnek aşağıdadır.

POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ VE TARİH

Ella Shohat'ın postmodernizm ve postkolonyallik arasında çizdiği ayrım, postkolonyal argümanın tarihsel tezlerini ortaya koyması itibarıyla önemlidir:

> "Postmodernliğe" benzer şekilde "postkolonyallik" de çağdaş bir evreyi, vaziyeti, durumu ya da dönemi imler. Öyleyse "post" ön eki "postkolonyalizmi" tümü de ötedeki bir hareketi çağrıştıran diğer "post"larla –"postyapısalcılık", "postmodernizm", "post-marksizm", "postfeminizm", "post-yapıbozumculuk"– bir hizaya getirmektedir. Ancak bu "post"lar genel olarak demode olmuş felsefe, estetik ve siyaset teorilerinin yerini alma iddiası taşırken, "postkolonyal" hem anti-kolonyal milliyetçi teorinin ötesine geçmeyi hem de bir hareket olarak, kolonyalizmin ve Üçüncü Dünya'daki milliyetçi mücadelelerin tarihin içinde bulunduğu özel yerlerin ötesine geçmeyi anıştırmaktadır. "Post" ön eki bu anlamda "postkolonyal"i "post"ların başka bir türüyle sıraya dizer –"savaş-sonrası", "Soğuk Savaş-sonrası", "bağımsızlık-sonrası", "devrim-sonrası"– ki bunların tümü yeni bir döneme geçildiğini ve resmi olarak belli tarihler itibarıyla bir tarihsel olayın ya da devrin kesin olarak sona erdiğini anlatmaktadır. Her ne kadar dönemleştirmeler, belli bir çağda ortaya atılan teoriler arasındaki ilişkiler ve

---

[3] Bhabba'nın eserleriyle ilgili kapsamlı bir eleştiri Benita Parry'nin "Günümüzü İmleyenler: Homi Bhabba, *Kültürün Yeri* ile ilgili bir Tartışma" ("Signs of Our Times: Discussion of Homi Bhabba's *The Location of Culture*") adlı denemesinde bulunabilir, Third Text 28/29 (Sonbahar/Kış 1994), s. 3-24. Parry'nin esaslı eleştirisine ekleyecek çok az şeyim var.

> bu çağı oluşturan pratikler tartışmalı olsa da, kanımca gönderme yaptıkları şey açısından iki "post" türü arasında fark vardır; bunlardan ilki düşünsel tarihe ait bir özelliği, disiplinde ilerlemeyi vurgularken ikincisi ise kuralcı bir şekilde *kısacık* (*tout court)* bir tarihe ait bir kronolojiyi vurgular. Kısmen de olsa terimin kavramsal belirsizliğinin altında yatanın "postkolonyal"in barındırdığı felsefi ve tarihsel teleolojilerin arasındaki bu açığa çıkmamış gerilim olduğunu öne sürüyorum.[4]

Shohat'ın aksine, "postmodern" ve benzeri epistemolojilerin zamansallık konusunda o kadar da masum sayılamayacaklarını düşünmekle birlikte yine de postkolonyalin zamansallıkla ilgili daha kesin tezler ortaya koyduğunu söyleyen Shohat'a bu konuda hak veriyorum. Daha da önemlisi, Shohat'ın iki "post" türü arasında yaptığı ayrım bize postkolonyalliği, kendine ait epistemolojileriyle Avro-Amerikan zamansallığı ile eskiden Avro-Amerikan egemenliği altında olan ve postkolonyal argümanda epistemolojileri Avro-Amerikan epistemolojileriyle karışmış biçimde sunulan toplumların zamansallıklarının bir araya gelişinin bir ürünü olarak kavrama olanağını tanır. Sonucun belirsizliğin de ötesine geçtiğini ileri sürüyorum. Meydana gelen, eski kolonyal toplumların genel bir postmodernlik durumuyla bütünleşmesidir ki bu bütünleşme bu toplumların kendi geçmişlerini ve bugünlerini onlara denk düşen postmodern epistemolojiye uygun şekilde yazmaları sonucu vuku bulmuştur. Belirsizlik kolonyalizm ve sonuçları tarihinin yeniden yazımında karşılaşılan güçlüklerin sonucu doğmuştu ve üstesinden ancak diğer tarih alternatiflerinin yok edilmesiyle gelinebilirdi. İşte postkolonyalin bu alternatifleri ortadan kaldırışındaki başarı, tarihin yerine metinselliği koyduğu ve belli metinleri diğerlerine göre ayrıcalıklı bir konuma getirdiği oranda gerçekleşmiş bir başarıdır. Postkolonyalizm metinlerinde siyasal ekonomiyi ya

---

[4] Ella Shohat, "Notes on the 'Post-Colonial,'" *Social Text* 31/32 (1992), s. 99-113, s. 101-102.

da devrimi konu alan metinlere rastlanmaması çarpıcıdır.

Somut tarihsel koşulları tanımlarken postkolonyal teriminin uygun kaçmaması için bir neden yoktur; esas zorluğu çıkaran kullanımının altında yatan küresel iddialardır ki bunların kullanıma girmesi sonucunda terimin neye gönderme yaptığı bir sorun haline gelmektedir. Avro-Amerikan kolonyalizminin gerçekte kalıtlarıyla birlikte sona erip ermediği gibi karışık bir sorunu (ki postkolonyal eleştirmenlerin arasında bölünmelere yol açan bir sorundur bu) şu an için bir kenara bırakıp kimin kolonyalizminin geçmişte kaldığı sorusuna cevap aramak önem taşımaktadır. Postkolonyal terimi, dünyanın dört bir yanına dağılmış olan ve hâlâ kolonyal hakimiyetin en aşağılık biçimlerine maruz kalarak yaşayan pek çok yerli halkı yok saymakla kalmayıp Çin'deki Tibetlilerden Batı Asya'daki Kürt nüfuslarına kadar pek çok etnik grubun karşı karşıya olduğu "içsel" kolonyalizmi de görmezden gelmektedir. Tamamıyla çağdaş olan bu kolonyalizmlerin karşısında postkolonyalliği savunabilmek için kolonyalizmi Avrupa-merkezcilikle ve Avro-Amerikan toplumlarının ideolojik hegemonyasına karşı mücadeleleri de kolonyalizmin sona erişiyle bir tutmak gerekmektedir.

Postkolonyal terimi, tarihsel perspektiften bakıldığında da tartışmalı gözükmektedir. Eğer postkolonyalizmden anlaşılan onun ilk akla gelen anlamıysa, "kolonyal-sonrası", Shohat'ın sorduğu "peki 'postkolonyal' tam olarak ne zaman başladı" sorusunu sormak kaçınılmaz hale gelir.[5] Dünyanın farklı yerlerinde kolonyalizmden kurtuluş iki asırlık bir süreye yayılmış olduğuna göre (neredeyse kolonyalizmin tarihine denk düşen bir süredir bu) postkolonyallik tarihsel dönemleştirmede nasıl bir işleve sahip olabilir? Postkolonyal düşünceye sıcak bakan yazarlar "postkolonyal"in tekabül ettiği bölgenin "tartışmalı bir bölge" olduğunu kabul etmektedir. Postkolonyalin kolonyalizm "sonrasına" mı yoksa daha geniş bir döneme mi gönderme yaptığı çok

---

[5] *A.g.e.*, s. 103.

önemli ve beraberinde ciddi tarihsel ve siyasi sonuçlar getiren bir sorudur. Postkolonyalin sadece "Üçüncü ve Dördüncü Dünya kültürleri"ni mi kapsadığı yoksa daha geniş bir kapsama mı sahip olduğu sorusu da öyle.[6]

Ancak, bu sorular pek de yerinde olmayabilir zira hızla gelişen postkolonyal eleştiri "yazınsal bir değişken olarak İngiliz Milletler Topluluğu'nu ya da yazınsal bir değişken olarak Üçüncü Dünya'yı seçen ulus temelli incelemelerin özel bir kolonyalizm (ve neo-kolonyalizm) söylemine teslim olduğu, kültürel temsil ve yazınsal taklitçilik konusundaki çalışmaların da yazınsal edebiyatta cereyan edebilecek anti-kolonyalist direniş türleriyle özdeşleşmeye teslim olduğu"[7] bir eleştirel söylemi yaratacak biçimde kendi somut tarihsel bağlarının "ötesine geçmiş" gibi görünmektedir. Tarihselliğe olan ilginin de burada, direnişin açığa çıktığı pek çok metnin içinde, genelleştirilmiş bir postkolonyallik durumuna saplanıp somut bir tarihselliğin ötesine geçen bir söylemle uyumlu bir özdeşleşmeye teslim edildiğini ekleyebiliriz.

Zaman içinde, postkolonyalin tarihsel olarak kapsadığı alan "bağımsızlık-sonrası" sözcüğünün ilk anlamının damgasını vurduğu alanları aşacak biçimde genişlemiş ve kolonyalizmin tamamı da dahil her şeyi içerir olmuştur. Sonuç olarak aslında, kültürel bağımsızlık sorunsalıyla ilintili olan ve kolonyal mirasıyla ortak zemin arayan bir epistemoloji "kolonyal-öncesi" dönem hariç tarihin tümünü kapsayan bir epistemolojiye dönüşmüştür. Postkolonyal düşüncenin üç ateşli savunucusu, Ashcroft, Griffiths ve Tiffin'e göre

> postkolonyal, kolonileşme anından günümüze emperyal süreçten etkilenmiş tüm kültürleri kapsar. (...) Bu yüzden

---

[6] Stephen Slemon, "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World", *the post-colonial studies reader*, s. 104-110. *World Literature Written in English* (30)2, 1990 adlı dergiden alınarak kısaltılmış biçimde yeniden yayımlanmıştır.

[7] Slemon, *a.y.*

> Afrika ülkeleri, Avustralya, Bangladeş, Kanada, Karayip ülkeleri, Hindistan, Malezya, Malta, Yeni Zelanda, Pakistan, Singapur, Güney Pasifik Adası ülkeleri ve Sri Lanka edebiyatlarının tümü postkolonyal edebiyattır. ABD edebiyatı da bu kategoriye yerleştirilmelidir. Belki de şu anki iktidar konumu ve yeni tip kolonileştirmede oynamış olduğu rol itibariyle onun postkolonyal doğasının tam olarak farkına varılamamıştır. Ancak iki yüzyıllık evrimi esnasında metropoliten merkezle olan ilişkisi tüm postkolonyal edebiyatlar için paradigmatiktir. Tüm bu edebiyatların özel ve ayırt edici özelliklerinin ötesinde ortaklaşa sahip olduğu, şu an aldıkları biçimin kolonileşme deneyiminden doğmuş olması ve kendilerini emperyal güçle aralarındaki gerilimi öne çıkararak ve emperyal merkezin varsaydığından farklı olduklarını vurgulayarak ortaya koymuş olmalarıdır. Onları ayırt edici biçimde postkolonyal yapan tam da budur.[8]

Burada muzipçe ama küstahlaşmadan bunu bir de "Kızılderililere –ve Frederick Jackson Turner'a– anlat" denebilir ama buradaki esas mesele bu değil. Asıl mesele edebi metinlerin bu şekilde sınıflandırılmasının tarih açısından geldiği anlamdır. İlk olarak, postkolonyalizm, kolonyalizm tarihiyle birlikte ve yazarların kolonyalizmden modern kolonyalizmi anladıklarını hesaba katarsak modernlik tarihiyle birlikte var edilmektedir. İkinci olarak, postkolonyallik her ne kadar yerel çeşitliliğe sahip olsa da bu dönemi kapsayan genel bir durumdur. Ve üçüncü olarak postkolonyalizm kolonileştirenin olduğu kadar kolonileşenin de koşuludur. Yeri gelmişken postkolonyalin, belki de çok daha açık bir şekilde "emperyal güçle yaşadığı gerilim öne çıkmış olan" (diğerleri yanında Çin, Japonya, Türkiye ya da Latin Amerika gibi) toplumları kapsamadığı da belirtilebilir çünkü postkolonyalizm terimi son kertede kolonyalizmi referans almak zorundadır. Bunun da ötesinde yerleşimci kolonilerinin kurbanlarını da kapsamamaktadır postkolonyal.

Postkolonyalin tarihsel kapsamının genişlemesi, fark-

---

[8] *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (Londra ve New York: Routledge, 1989), s. 2.

lı kolonyalizmlerin iç içe geçirilmesi ve geri kalanların da hasır altı edilmesiyle gerçekleşmiştir. İçten içe, postkolonyalde bugün ve geçmiş de birbirine karışmış durumdadır. Bu, yukarıdaki yazarların, birlikte yayına hazırlamış oldukları *Postkolonyal Çalışmalar Seçkisi*'ne yazdıkları giriş bölümünde apaçık ortadadır:

> Avrupa emperyalizmi değişik zamanlarda ve mekânlarda pek çok kılıklara bürünüp hem bilinçli planlar aracılığıyla hem de meydana gelen beklenmedik olaylarla ilerlemiştir. Bu karmaşık gelişimin sonunda *emperyalist* genişleme planının ummamış olduğu bir şey ortaya çıkmıştır: uçsuz bucaksız saygınlığa ve güce sahip emperyal kültür, emperyal kültürel bilginin muazzam gücünü hiçe sayan, aşındıran ve bazen onun ayağını kaydıran, kendi geleceğini tayin etme esasına dayalı pek çok yerci yerel ve melez anti-kolonyal direniş tasarısına yol açmıştır. Postkolonyal edebiyatlar emperyal kültürle yerci kültürel pratikler karmaşığı arasındaki etkileşimin sonuçlarıdır. Nihayetinde, postkolonyal teori kendisine bu özel isim verilmeden önce de uzun süre var olagelmiştir. Kolonileştirilen insanlar emperyal dil ve yerel deneyim arasındaki sorunlu ve çekişmeli ama er geç bir o kadar da hayat dolu ve güçlü karışımın yol açtığı gerilimi derinlemesine düşünüp ifade etmeye başlar başlamaz doğmuştur postkolonyal 'teori'.[9]

Burada postkolonyal durum ve onun da ötesinde postkolonyal teorinin kendisi modern tarihin tümüne mal edilecek biçimde genişletilmekte ve kolonileştirilenlerin, imparatorluğun güçlü dilini kullanarak özerk bir şekilde kendi deneyimleri üzerine düşünmeye başlamalarının bir sonucuymuş gibi gösterilmektedir; yukarıda ileri sürüldüğü kadarıyla sanki postkolonyal teorinin doğuşu bugünle ve onu oluşturan konjonktürel koşullarla bağlantılı değildir. Geçmiş ve bugün arasındaki ayrımın bu şekilde üstünün örtülüşünün neleri getireceği incelenirken metinde yer alan ve zararsızmış gibi görülebilecek "postkolonyal teori

---

[9] *The Post-Colonial Studies Reader*, s. 1.

kendisine bu özel isim verilmeden önce de uzun süre var olagelmiştir" ifadesinin üzerinde bilhassa durulmalıdır. Postkolonyal teoriyi ayıran noktalar ortaya konulurken okuyucunun yazarları ciddiye almamasının söz konusu olmadığı ve yazarların, başka bir nitelendirme yapmak da aynı derecede işlerine yarayabilecekken, "isimlendirme"ye "nitelendirme"ye oranla daha büyük bir değer biçtikleri varsayılırsa, bu ifadenin çok önemli ve çarpıcı soruları beraberinde getirdiği görülecektir. Yukarıda da belirtmiş olduğum gibi, postkolonyal, somut tarihselliğini koruduğu müddetçe onun tarihsel dönemleştirme konusunda bir ilke işlevi görmesi ciddi sorunlar arz eder. Onun kolonyalizm (ve modernlik) ile aynı dönemi ifade edecek biçimde anlamca genişletilmiş olması ise daha büyük kavramsal güçlüklere yol açmaktadır.

Postkolonyal terimiyle öylesine bir nitelendirmenin yapılmadığı göz önüne alınırsa, asıl sorulması gereken soru, uzun süre var olagelmiş "postkolonyal teorinin" neden tarihin belli bir noktasında bu ismi alıp da öncesinde almadığıdır. Postkolonyalin denk düştüğü durumu ve bilinci tanımlamada ilk olarak ne zaman kullanıldığını yazarlar anlatmamaktadır bize; kaldı ki ben de bunu söyleyebilecek bir konuma sahip değilim. Aijaz Ahmad yeni bir denemesinde postkolonyal toplumlar (bağımsızlık *sonrası* toplumlar anlamında) meselesinin yetmişlerden bu yana tartışılageldiğini belirtmektedir.[10] Terimin daha sonra bulduğu anlama dair izler ise Talad Asad'ın *Antropoloji ve Kolonyal Karşılaşma* [*Anthropology and Colonial Encounter*] (1973) ve Edward Said'in *Şarkiyatçılık* [*Orientalism*] (1979) eserlerine dek takip edilebilir; her ne kadar bu eserlerde hâlâ postkolonyalizm yerine kolonyalizm terimi kullanılıyor olsa da. Kökenleri bir yana bırakılacak olursa, "postkolonyal" terimi esasen seksenlerin ikinci yarısında, akademik bir moda halini almıştır; Gayatri Spivak ve Homi Bhabba'nın

---

[10] "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class* 36:3 (1995), s. 1-20, s. 1.

yaptığı çalışmalarla birlikte James Clifford gibi antropologlara ve İngiltere'deki *Kültürel Çalışmalar* topluluğuna ait eserler bu modaya doğrudan ilham kaynağı olmuşlardır (bu yazarları ve toplulukları zikrederken bunların tümünü aynı kefeye koyuyor ya da postkolonyal eleştiriyle olan ilişkilerinin aynı olduğunu söylüyor değilim). Postkolonyal başlıklı eserlere bakıldığında, bu terimin ancak 1980'lerin sonunda yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir ki Ashcroft, Griffiths ve Tiffin'in *Post-Kolonyal Çalışmalar Seçkisi*'nin birkaç istisna dışında hemen hemen tamamıyla seksenlerin sonunda ve daha sonra yayınlanan eserlere dayanıyor oluşu da bunu doğrulamaktadır. Bu ne derece önemli olursa olsun, "postkolonyalizm" bu ismi 1980'lerde almıştır; kaldı ki bu terimin birden bire ortaya çıkmış ve akademik saygınlık kazanmış olması onun kolonyallerin emperyal dili kullanarak kendi deneyimleri üzerine düşünmeleriyle başlayan ve uzun bir zaman aralığını kapsayan bir dönemde, düşüncelerdeki evrimsel birikimin sonucu olmayıp koşulların, geçmişteki ve bugünkü kolonyalizm deneyiminin yeniden yorumlanmasına neden olacak biçimde iç içe geçmiş olmasının ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Postkolonyalizmin vaftiz töreni (hızla artan popülerliğinden geri kalmayacak biçimde), sadece Üçüncü Dünya'da ve yerel alanlarda değil Birinci Dünya akademyası içinde de gerçekleşmiştir.

Eğer kolonyalizmin köklerine dek uzanan bir postkolonyal durum var ise, bu duruma neden daha önce bu adın verilmediği sorusu da yerinde bir sorudur. Yukarıda sorduğum ilk soru "postkolonyalizm"in kendisiyle ilgili bir açıklama yapmasını gerektiriyorsa, bu soru da bugün ile geçmişin arasındaki farkların izah edilmesini zorunlu kılmaktadır ki, ileri sürdüğüm gibi, postkolonyalitenin kolonyalizmin köklerini ve modernliği kapsayacak biçimde genişletilmesiyle bu farklılıkların üstü örtülmüş durumdadır. Tarihsel dönemleştirme, tarihin içeriğiyle belli bir dönemi betimleyen bir isim arasında belirli bir denk düşmenin olmasını gerektirir. Burada da, postkolonyalliğin

modern tarihi kapsayacak biçimde genişletilmesini postkolonyallik durumuyla ilgili belli bir kavrayış mümkün kılmaktadır:

> Postkolonyal toplumlarca üretilen çağdaş sanat, felsefe ve edebiyat hiçbir şekilde Avrupa modellerinin devamı ve basit uyarlamaları değildir. (...) çok daha ciddi bir karşılıklı etkileşim ve denk düşürme söz konusudur. Gerçekten de, yazınsal alanda kolonileşmenin çözülmesi süreci Avrupalı'nın kurallarının radikal bir şekilde sökülüp atılmasıyla ve egemen Avrupalı söylemlerin postkolonyal yıkıma ve denk düşürüşe uğramasıyla gerçekleşmiştir. (...) Postkolonyal kültür kaçınılmaz bir şekilde "aşılanmış" Avrupa kültür sistemleriyle bağımsız bir yerel kimliğin yaratılmasında ya da yeniden yaratılmasında itici güç işlevi görmüş olan yerli ontolojinin arasındaki diyalektik ilişkinin sonucu olan melez bir fenomendir. Bu inşa ve yeniden inşa ancak Avrupa kökenli hegemonyacı sistemler ile bu sistemlerin "periferisel" yıkımları arasındaki dinamik bir etkileşim şeklinde gerçekleşir.[11]

Öyleyse postkolonyal (a) Avrupamerkezci kuralların alaşağı edilmesini (b) Postkolonyal kültürün biçimlenişinde yeri olan yerli seslerin tanınmasını ve (c) Sonuç olarak, postkolonyal kültürün bir diyalektiğin ürünü olan melez bir kültür olduğunun farkına varılmasını kapsamaktadır.

O zaman yukarıdaki ifadeyle bize söylenmek istenen, eksiksiz Avrupa egemenliğiyle ilgili (kolonileştirilenlerin öznelliklerini silen) tarihsel olmayan iddiaların karşısında tarihsellikle gelen değişimlerin farkına varılması gerektiği, ya da bunun tersine, kolonyalizmle kirlenmemiş kolonyal öncesi bir kimliği yeniden elde etmenin mümkün olduğudur.[12] Sözgelimi Çin gibi bir toplumu inceleyen

---

[11] *The Empire Writes Back*, s. 195.

[12] Aslına bakılırsa bu ifadede "Avrupamerkezciler"den çok yerleşimci toplum bağlamı içindeki yerli tezler amaçlanmış gibi görünmektedir. İfadeden önce gelen cümle, "[Avrupa kurallarıyla ilgili] bu yıkımı beraberinde getiren, kolonyal öncesi 'gerçekliğin' tamamıyla yeni bir şekilde ya da bütünüyle elde edilmesi

bir tarihçi için (hatta herhangi bir çağdaş tarihçi için) bu söylenenler ne itiraz edilebilirdir ne de yeri yerinden oynatacak kadar yenidir. Esas iş sadece Avrupamerkezci kuralları değil, onların Çin-merkezci kurallara yansıyan imgelerini de alaşağı etmeyi içerir çünkü bu imgeler Çin kültürelciliğinin tarihsel diyalektiğinin üstünü örtme işlevi görmektedir.[13] (Problemin böylesine, yeniymiş gibi görünebilecek bir şekilde dillendirilmesi belki de postkolonyal eleştirinin edebiyat bölümlerinde, bilhassa da İngiliz edebiyatı bölümlerinde, gerçekleşen mücadelelerin ürünü olma boyutunun göstergesi olarak alınabilir ama problem bununla sınırlı değildir.)

Problem başka bir yerde, bu tarihsel diyalektikten çıkan sonuçlarda yatmaktadır. Yukarıdaki pasaj, "postkolonyal"in iki tarihsel anlamını açıkça iç içe geçirmektedir: kolonyalizm "sonrası" olma ve kolonyalizm ile "başlama" anlamlarını. Kuralların, kolonileşmenin çözülmesi neticesinde alaşağı edilişini öne çıkardıktan sonra, aynı diyalektiği kolonileşen ile kolonileştiren arasındaki genel etkileşim durumuna uygulamaktadır; yazarların

arzusudur" cümlesidir. Sorunla ilgili daha fazla bilgi için bkz. not 26.

[13] Burada bir anekdot aktarmak yerinde olacak. 1950'lerde seçkin Çin tarihçisi John King Fairbank "emperyalizm"in modern Çin tarihini kavramak için uygun bir kavram olmadığını zira bu kavramla Çinlilerin tarihin şekillenmesinde oynadığı rolün es geçildiğini ileri sürmüştü. O bu kavramın yerine sinarşi kavramını önermekteydi; buna göre, geç emperyal Çin'in siyasi biçimlenmesi Çinlilerin ve yabancıların ortaklaşa kontrolünde (özellikle de ağırlık bunlardan ilkinde olmak üzere) gerçekleşmişti. Bu görüş, 1960'larda hem emperyalizmi küçümsemesi hem de Çin toplumunu ve kültürünü şeyleştirmesi nedeniyle ağır eleştiriler aldı. Çin konusu üzerinde çalışan "postkolonyal eleştirmen" halefleri (ki bunlar yeni bir dergi olan *Positions* ile bağlantılıdır) Fairbank'i ve kuşağını indirgemeci bir "kültür" anlayışına sahip olmaları gerekçesiyle eleştirirken, kendi öncüllerinin, siyaset dışındaki alanlara uygulandığında, "sinarşi"nin altında yatan öncüllerden ne derece ayrı tutulabileceğini açıklığa kavuşturmalıdır.

hem bu çalışmaya yazdıkları girişte hem de yayına hazırladıkları daha yeni bir seçkide "postkolonyal"i kolonyalizmin köklerine dek götürmelerinin altında yatan budur. Burada kolonyalizm postkolonyalizmin içindeki bir evreye, epistemolojisi de sonrasında gelen epistemolojiden ayırt edilemeyecek bir epistemolojiye çevrilmektedir.

Daha yakın bir dönemle ("kolonyalizm sonrası"yla) ilintili soruları şu an için bir yana bırakacak olursak, kolonyal dönemde neyin baskın olup da bu dönemdeki melezliklere sonrasındaki dönemden oldukça farklı bir bağlam ve anlam bahşettiğini sorgulamamız gerekmektedir. Buna verilen net yanıtın modern olanla ilintili her şey olduğu anlaşılmaktadır çünkü yukarıda da belirttiğim gibi postkolonyalizm böyle kavrandığında modernlik tarihinin tamamıyla çakıştırılmış olmaktadır. Kolonyal karşılaşma sadece "melezlik", "arayerdelik", marjinallik" vs. değil (hem mekânsal hem de zamansal boyutta) Avrupamerkezcilik ve ırkçılık, milliyetçilik, Üçüncü Dünya vs. de üretmişti; diğer bir deyişle postkolonyal eleştirinin çürütmeye çalıştığı özselleştirmelerin ve şeyleştirmelerin tümü aynı kolonyal karşılaşma sürecinin doğurduğu sonuçlardı.[14] Üçüncü Dünya, ulus, sınıf, cinsiyet, etnisite vs. gibi "özselleştirmeler"le beslenen ve kışkırtılan, ussallık ve insanlık gibi ütopik Aydınlanma ülküleriyle ve Avrupalı olmayan toplumlarda da yerli kimliklerin yeni-

---

[14] Kolonyalizm ile burada bahsedilen olayların arasında bir ilişkinin olduğunu ileri süren eserlerin sayısı o kadar fazla ki hepsini zikretmem mümkün değil, ancak özellikle Edward Said'in *Şarkiyatçılık* [*Orientalism*] ve daha sonraki *Kültür ve Emperyalizm* [*Culture and Emperialism* (New York: Vintage Books, 1993)] adlı eserleri üzerinde durmak istiyorum. "Postkolonyal eleştiri"yle zirveye varan düşüncenin kökeninde Said'in çalışmasının yattığı ve onun "postkolonyal eleştiri"ye sempati duyduğu söylenebilir, ancak kanımca Said'in asıl altını çizdiği nokta kolonyalizm ile Avrupa modernliğinin bir parçası olan haritalara bölme arasındaki ilişkidir. Resmin öteki yüzü yani karşılaşmada taraf olan kolonyal halklarca yapılan şeyleştirmeler hakkında pek az şey söylemektedir Said. Bu sorunu "Çin Tarihi ve Şarkiyatçılık Sorunu" adlı denemede tartışmaktayım.

den inşa edilişiyle temellendirilen devrimler de öyle.

Kolonyalizm Kültürü adlı son eserinde Nicholas Thomas "kolonyal söylemi" ve "postkolonyal" teorileri, farklı kolonyalizm türlerini birbirinden ayıramamaları gerekçesiyle eleştirmektedir (bunlarda kolonyalizm, emperyalizm düşüncesinin ham bir uygulaması biçiminde görülmektedir).[15] Postkolonyal eleştirinin ele aldığı esas mesele melezlik meselesidir. Homi Bhabba'nın çalışmasının sonucu olarak, melezlik ("arayerdelik" vs. ile birlikte) postkolonyal eleştiride anahtar sözcük konumundadır. Ancak melezlik tamamıyla özgüllükten yoksun bir kavramdır; farklı sosyal ve kültürel gruplar arasındaki karşılaşmaların tümüne has bir özelliktir o. Esas sorun onun farklı bağlamlarda ne anlama geldiğidir. Eğer postkolonyalizmin kriteri melezlikse o zaman modernlik öncesi olanlar da dahil tüm kolonyalizmler "postkolonyal" olarak tanımlanabilir. Aksine, modern kolonyalizm çok farklı ve değişik anlamlara sahip melezlikler üretmiştir. Buna klasik bir örnek Çinlilerin Hıristiyanlıkla karşılaşmasıdır. Çinliler ilk olarak Cizvitlerle karşılaştılar ve bu karşılaşma hem Cizvitlerin içinde hem de din değiştiren (ya da din değiştirmese bile öğrendiklerinin sonucu olarak yine de Cizvitlere hayranlık besleyen) Çinliler arasında bir "melezleşme"ye yol açtı. Bu karşılaşmada Çinliler ve Avrupalılar arasında belli bir güç dengesi söz konusuydu. Ancak iki yüzyıl sonra Avrupalı ve Amerikalı misyonerler Çin'e girdiklerinde bu denge Avrupa'nın lehine bozulmuş durumdaydı. Bu karşılaşma da "melezlikler" üretti ancak bu sefer bu "melezlikler" Çin'deki emperyalist egemenlikle ilintili, farklı ve daha az hoşa giden bir anlama sahip "melezlikler"di. Diğer bağlamlar söz konusu olduğunda da aynı şey söylenebilir. On dokuzuncu yüzyılın "melezleşmiş" yerlileri hem kolonyalistler hem de yerli halk tarafından aşağılanmakta ve şüpheyle karşılanmaktaydılar zira onlar bunlardan birine göre ucuz birer kopya diğerine

---

[15] *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), bölüm 1.

göre ise yozlaşmış türlerdi. Günümüzde ise, "melezleşmiş" yerliler, küresel ekonomik ve kültürel ticarette oynadıkları rol nedeniyle değerli birer meta haline gelmişlerdir.

Diğer bir deyişle, toplumların arasında (ve içinde) gerçekleşen karşılaşmalar "melezlik" üretebilir; hatta daha da sıkça olmak üzere "ben" ve "öteki" özselleştirmelerinin beraberinde getirdiği bölünmelere de yol açar. Melezliğin özgül anlamını kavramak için bölünmeyi ve onunla birlikte de melezliğin ve bölünmenin hem ürünü hem de sonucu olan yapısal koşulları incelemek zorunludur; diğer bir deyişle, sadece melezliğin nasıl ürediğine bakan ve daha geniş yapıları, özsel temel kategorileri temsil etmeleri gerekçesiyle, dile getirmeyen ya da onlara açıkça sırtını dönen bir inceleme yerine daha geniş bir diyalektik ilişki düşüncesini içeren bir incelemedir gerekli olan. Esaslı ve eleştirel bir tarihselciliğin gerektirdiği, "temel kategorileri", "özselleştirmeleri" vs. evrenselleştirilmiş (ve bu nedenle de ideolojik) bir melezlik düşüncesi adına reddetmek ve böylece de melezliği usulen reddedilen temel kategorilerden biri haline getirmek yerine insanların farklı zaman ve mekânlarda melezlik ve özselleştirme meseleleri konusunda neden farklı tavırlar takındığını sorgulamaktır. "Temel kategorilerin", "özselleştirmelerin", "aydınlanma ideolojilerinin" ve "sabit kimliklerin" reddedilmesiyle birlikte nelerin de reddedildiğinin de ayrıca sorgulanması gerekmektedir.

"İsimlendirme" meselesiyle ortaya çıkan soruna yeniden dönecek olursak, öyleyse "postkolonyal durum"un yakın zamana kadar bu adla anılmamasının sebebi geçmişte yaşayanlara ait bir kusurda değil postkolonyal melezlik durumuyla birlikte var olan diğer durumların ondan daha önemli ve kaçınılmaz oluşunda aranmalıdır. Ve melezliğin benzeri görülmemiş biçimde şeyleştirilmesi ve yüceltilmesiyle birlikte postkolonyallik şimdi bu adı almışsa, bugünü geçmişten ayıranın ne olduğunu ve kolonyalizmin belli başlı bir ürünü olup bir zamanlar küçümsenen ve şüpheyle karşılanan melezliğe neden bugün bazı çevrelerce düzgüsel bir statü atfedildiğini de sorgulamak zorunlu-

dur. Her ne kadar bu sorular anında cevaplanamasa da, onların cevabını bulmak için "postkolonyalliğin" ve hatta "kolonyal"in ördüğü sınırların ötesine geçmemiz gerektiğini söylemek mümkündür. Postkolonyallik, postkolonyal eleştirinin doğasına aykırı bir şekilde, tarihselleştirildiğinde tarihi şekillendiren güçlerin önemi daha iyi açığa çıkar; kolonyalizm dönemi belki de bu güçler adına tarihteki en önemli an olmuştur ancak tek an o değildir zira kolonyalizmin de bir tarihi vardır.

POSTKOLONYALLİK VE KAPİTALİZM

Postkolonyalizmin kazandığı saygınlığın nasıl açıklanacağı en başta bu terimden neyin anlaşıldığına bağlıdır. Eğer postkolonyalizm İngiliz dili bölümlerinde ölçütlerin düzenlenmesi ve metin okumaları için bir araçtan başka bir şey değilse o zaman sadece üniversitelerin yapısında ve unsurlarında gerçekleşen değişimler açısından değerlendirilebilir. Ancak yukarıda da ileri sürmüş olduğum gibi, postkolonyalizmin öne sürdüğü tezler müfredatla ilgili meselelerin çok ötesine geçmektedir. Üniversitelerin içindeki unsurların değişimi sorunu bile işin içinde daha büyük güçlerin var olduğuna işaret etmektedir.

Bu büyük güçleri, diğer bir deyişle, tarihi şekillendiren güçleri açıkça reddetmesi nedeniyle postkolonyal argüman kendi tarihinin hesabını veremez. Ellen Meiksins Wood'un postmodernizm hakkında yazdıkları kanımca postkolonyalizm için de geçerlidir: "her ne kadar devirsel farklılıkların ve özgüllüklerin üzerinde dursalar da, her ne kadar değerlerin ve 'bilgiler'in tümünün tarihselliğini gün ışığına çıkarmak iddiasına sahip olsalar da (ya da daha doğrusu 'farklılık' ve gerçekliğin ve insan bilgisinin parçalı doğası üzerinde ısrarla durduklarından dolayı) tarihe karşı dikkat çekici biçimde duyarsızdırlar."[16] Yukarıda

---

[16] Ellen Meiksins Wood, "What is the 'Postmodern' Agenda? An Introduction", *Monthly Review*, özel sayı, "In Defense of History:

yazdıklarımın ışığında, postkolonyalistin geçmişi kullanışının ve suistimalinin postmodernistin tarih konusundaki "duyarsızlığı"ndan daha ciddi problemler arz ettiği ileri sürülebilir; zira, postmodernizmin tezleri büyük ölçüde bugünle sınırlıyken, postkolonyalizm geçmişle ilgili tezler öne sürecek kadar ileri gider. Yapısal koşullara karşı olan kayıtsızlığı postkolonyalizmin kendini modernliğin tamamına (ve eğer argümanın mantığı izlenecek olursa insanlık tarihinin tamamına) ilişkin bir tez olarak sunmasına olanak tanır. Kolonyalizmin "postkolonyal" terimi için hükümsel bir çerçeve işlevi görmesi gerektiği konusundaki ısrarına rağmen postkolonyal argüman, postkolonyalliği (emperyalizmden milliyetçiliğe ve devrime kadar) olup biten her şeyi içeren bir durum olarak ortaya koyması nedeniyle kolonyalizmin elinden sahip olduğu tarihsel anlamı çeker alır.

Hiç de önemsiz addedilemeyecek bir yapısal koşul kapitalizmdir. Thomas'ın postkolonyal argümanın farklı kolonyalizm türlerini ayıramadığı yönündeki eleştirisi modern kolonyalizm ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi göz önüne almadığı için eksik bir eleştiridir, bu eksikliğin nedeni onun "Marksist teoriye" şüpheyle yaklaşması gibi görünmektedir.[17] Modern kolonyalizmin en ayırıcı özelliğinin kesinlikle onu beslemiş ve küresel bir fenomene çevirmiş olan yayılan kapitalist düzenle olan bağlantısı olduğuna işaret etmek için kolonyalizmi kapitalizmin bir fonksiyonuna indirgemeye gerek yoktur. Aynı nedenden dolayı kapitalizmin diyalektiği hem (uluslararasından ulusala ve yerele) küresel ilişkilerin diyalektiğiyle hem de bugün ve geçmiş arasındaki ilişkilerle sarmaş dolaştır. Yukarıda, postkolonyalliği geçmişe yayan postkolonyal argümanın bunun neticesinde kendi ortaya çıkış koşulları ile kolonyalizme karşı verilen kökten farklı yanıtların şekillendirdiği geçmiş koşullarının arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığının üzerinde durmuştum. Bununla beraber, kolonyal geçmiş

Marxism and the Postmodern Agenda", cilt 47, sayı: 3 (Temmuz/Ağustos 1995), s. 1-12.

[17] Bkz. Thomas, s. 43.

ile "postkolonyal bugün" birbirlerine kapitalizm vasıtasıyla bağlıdırlar. Öyleyse sorun kapitalizmin içinde gerçekleşen ve kolonyalizmi kapitalizmin gelişmesinin zorunlu bir parçası olmaktan çıkarıp bu gelişmenin karşısındaki bir engele çeviren dönüşümleri yorumlama sorunudur; kapitalizmin ilerlemesi eskiden Avro-Amerikan kapitalizminin nesneleri olan o kolonyallerin bu kez özneler olarak sürece katılımına ihtiyaç duymaktadır. Bu sorunla uğraşmayı reddeden (zira o zaman kapitalizm "temel" bir kategori olarak alınmış olacaktır) ve bunun yerine geçmiş ve bugün arasında hiçbir farklılık gözetmeksizin postkolonyalliği geçmişe yayan postkolonyal argüman sermayenin teleolojisine kültürel ve ideolojik bir koz sunmaktadır.[18]

Postkolonyalizm hakkındaki eski bir tartışmada, bir durum ve düşünsel bir tutum olarak postkolonyallik ile Küresel Kapitalizmin belirginlik kazanmasıyla ortaya çıkan sosyal ve ekonomik eğilimlerin arasında bir bağlantının olduğunu öne sürmüştüm.[19] Söylediklerimi yeniden tekrarlamadan, bu tartışmada ortaya atılan meseleler üzerine bir değerlendirme yapmak istiyorum. Devam etmeden önce, postkolonyalizm ve Küresel Kapitalizm arasında bir bağlantının olduğuna işaret etmenin Küresel Kapitalizmin postkolonyalizmin "nedeni" ya da postkolonyalizmin Küresel Kapitalizmin ideolojik bir dışavurumu olduğunu

---

[18] En başta Homi Bhabha olmak üzere "postkolonyal eleştirmenler" den bazıları kararlılıkla bu sorundan sıyrılmaktadır. Bundan dolayı, Bhabba için bugünkü "'yeni' uluslararasılık"a damgasını vuran "maddi olandan metaforik olana" geçiştir. Kanımca böylece maddi çözümleme tamamıyla geçmişe mal edilmektedir. Bhabba'nın yaptığı bu hamle, ona yazarlarına göre oldukça maddi olan çözümlemeleri "metaforik" çözümlemelere indirgeme olanağını tanır, Bhabha'nın, Fredrick Jameson ve "geç kapitalizmin harikulade alegorisi!"ne yaptığı göndermede görüldüğü gibi. Bkz. *The Location of Culture* (Londra ve New York: Routledge, 1994), s. 5, 174.

[19] Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20.2 (Kış 1994), s. 328-326.

söylemek anlamına gelmediğini vurgulamalıyım; bunların tersine, postkolonyalizmin biçimlenmekte olan Küresel Kapitalizmin kültürel/ideolojik bir unsuru olduğu ileri sürülebilir; bu bize hem postkolonyalizmin ortaya çıkışını hem de onun son zamanlarda entelektüel çevrelerde hızla yayılmasını anlama olanağını tanır. Bundan dolayı, basit nedenler aramak yerine şu an için yerine getirilmesi gereken esas görev postkolonyalizmin ve (diğer fikirlerin arasında) Küresel Kapitalizm fikrinin düşünsel ufukta belirdiği seksenlerin tarihsel konjonktüründeki dönüm noktalarını tespit etmektir. Yine de, argümanımda düşünsel ve kültürel bir fenomen olarak postkolonyalizmi, onu doğuran maddi koşullara başvurmaksızın anlamanın mümkün olmadığını ileri sürmekteyim. Postkolonyalizm, neticede, değişken bir soyutlama değildir, dünyaya bakışlarını eski kuşak aydınlarınkinden bilinçli şekilde ayıran aydınlardaki tavır değişikliğinin bir dışavurumudur o.

İdeolojik olarak konuşmak gerekirse, postkolonyalizmin doğuşu açıkça Shohat'ın ifadesinde geçen birinci tür "post"ların tümünün doğuşuyla rastlaşır, bunların tümünü kapsayan genel bir terimle ifade etmek gerekirse "postmodernizm"in doğuşuyla. Bu konunun üzerinde durmaya fazlaca gerek yok ancak şunu belirtmek gerek ki, postkolonyalizm "postmodernizm"in edilgin bir alıcısı değildir sadece, o Üçüncü ve Dördüncü Dünyaları etkin malzemeler olarak "postmodernizm"in faaliyet alanına sokarak ona katkıda bulunmuştur. Nasıl postmodernizm eski Avrupamerkezci dünya anlayışını (ve onunla gelen kimlikleri vs.) sorgulayarak eleştiri için yeni ufuklar açmışsa, postkolonyalizm de bu sorgulama alanını küreselleştirmiştir (bu gerçekleşmemiş değilse de, postmodernizmi dünyanın geri kalanına kabul ettirmekten çok postmodernist eleştiriye dünyanın geri kalanını açarak).

Seksenlerde sosyalist alternatifin geri adım atmış olması da kanımca burada büyük önem taşımaktadır; bu geri adımla birlikte sosyalizmin var olan biçimleriyle ilintili radikal seçeneklerden ve sosyalizmin Üçüncü Dünya'da

aldığı değişik biçimlerden bir kaçış başlamıştır. Postkolonyal eleştirmenlerin sadece yeni bir dünya anlayışı getirme iddiasında olmadıklarını, var olan sosyalizm biçimleriyle temsil edilen dünya anlayışlarından da radikal biçimde farklı bir dünya anlayışına sahip olduklarını hatırlamalıyız. Metaanlatıların postmodernist reddi, sosyalizm ve kapitalizm anlatılarının sorgulanmasıyla gelmişti; Sovyetler Birliği ve Çin Halk Cumhuriyeti gibi eski sosyalist devletlerin seksenlerin ortalarından itibaren geçmişleriyle olan bağlarını koparmaya başlaması bu tarz anlatıların artık devam ettirilebilir olmadığını doğrular gibiydi.

Aijaz Ahmad "postkolonyallik (...) diğer pek çok şey gibi bir sınıf meselesidir" demektedir.[20] Bunun da ötesinde, Roman de la Campa'nın "'postkolonyallik' postmodernizmin Avrupa'nın ve onun Kuzey Amerika'daki yan ürünlerinin dışında kalan edebiyatları kolonileştirmek için kullandığı kıskaçtır" sözünü ele alarak "'Üçüncü Dünya edebiyatı' olarak bilinen edebiyat türü 'postkolonyal edebiyat' olarak yeniden vaftiz edilmekte, hakim teorik çerçeve Üçüncü Dünya milliyetçiliğinden postmodernizme kaymaktadır" demektedir Ahmad.[21] Söz konusu sınıf eskiden Üçüncü Dünya olarak adlandırılan yerin aydınlarının oluşturduğu sınıftır ve "Avrupa'nın ve onun Kuzey Amerika'daki yan ürünlerinin dışında kalan edebiyatları kolonileştirmek için postmodernizmin kullandığı kıskaç" işlevini görenler işte bu aydınlardır. Peki tüm bunlar nasıl meydana geldi?

Kanımca burada sahne Küresel Kapitalizme kalıyor. Küresel Kapitalizmden ne anladığımı daha önce başka bir yerde uzun uzadıya tartıştığım için burada onunla ilgili ayrıntılara girmeyeceğim. Konuyla doğrudan ilgili olan onun, kolonyalizmin, Üçüncü Dünya'nın, milliyetçiliğin vs. kavranması açısından ne ifade ettiğidir. Üçüncü Dünya adlandırmasının İkinci Dünya Savaşı sonrasında kapitalist ve sosyalist devletler arasında gerçekleşen çekişmenin

---

[20] Ahmad, *a.g.e.* s. 16.

[21] *A.g.e.*, s. 1.

ürünü olduğu ileri sürülmektedir. Bu açıklama, terimin denk düşürüldüğü radikal niyetlerin es geçilmesine neden olmakla birlikte Üçüncü Dünya deneyiminin önemli bir yönüne de işaret etmektedir: Kapitalizm ve sosyalizm arasında bir muharebe alanı olma yönüne.[22] Seksenlerde Üçüncü Dünya için girişilen savaşı kapitalizmin kazandığı netleşmişti. Bu on yıla damgasını vuran, sosyalist toplumlarda ve Üçüncü Dünya toplumlarında kapitalizmin yükselişe geçmesiydi ki bu "Küresel Kapitalizm" teriminin altını doldurmaktadır; ancak, yükselişin kendisi, sadece eskiden "Üç Dünya"nın arasında bulunan sınırları değil ulusal sınırları da paramparça ederek üretimi küresel ölçekte yeniden örgütlemeye girişen ulusötesi kurumlarca (en başta ulusötesi şirketlerce ancak aynı zamanda bunları önemli ölçüde destekleyen Dünya Bankası vs. sayesinde) organize edilmişti. Ekonomik milliyetçilik, aynı yakın ideolojik bağlara sahip olduğu sosyalizm gibi, hızla güç kaynağı olmaktan çıkıp bir dert kaynağına dönüşmüştü; en çarpıcı örneğini Çin Halk Cumhuriyeti'nin teşkil ettiği, "ihracat-tabanlı ekonomileri" öne alan kalkınma düşüncesi bu durumu açıkça ortaya koymaktaydı.

Ekonomilerin dünya çapında küreselleşmesiyle, artık küresel sistemin ana oyuncuları olarak değerlendirilen diasporik nüfusların cesaret kazanması aynı anda gerçekleşmektedir. Eskiden toplum dışına itilmiş olan ve hem yerleştikleri ülkelerde hem de kendi toplumlarında ayrıma maruz bırakılan, şüpheyle karşılanan göçebe nüfuslar birdenbire küresel sistemin as oyuncularına dönüşmüştür; bu nüfuslar arasında kapitalizm konusunda gösterdikleri başarı nedeniyle en gözdeler, Çin ve Hint kökenli olanlardır ve küresel sermayenin ideolojisinde onların "kültür"leri rol

[22] Konuyla ilgili önemli eserlerle birlikte bu problemleri tartıştığım deneme "Üç Dünya mı, Tek Dünya mı Yoksa Çok Dünya mı? Çağdaş Kapitalizm Altında Küresel İlişkilerin Yeniden Biçimlenişi"dir. "Three Worlds or One, or Many? The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism", *Nature, Society and Thought* 7.1 (1995), s. 19-42.

oynamalıdır artık.[23] Diasporik nüfusların ulusal sınırlar ve kültürlerle ilgili ciddi sorunları da beraberinde getirdiğini ekleyebiliriz.

Bu kısa ve ham özet buradaki argümanın amacıyla bağdaşmakta. Ulus ve Üç Dünya ekseninde olan ve kolonyalizm, emperyalizm vs. konusundaki eski kavrayışlara yön veren dünya kavramlaştırmaları yeniden değerlendirilmelidir. "Üçüncü Dünyalılar"ın küresel ekonomide oynadığı rol de öyle. Üçüncü Dünyalılar küresel ekonomide artık Avro-Amerikan ticaretine hizmet eden "kompradorlar" rolünü oynamamaktadır; "komprador"larla aralarında ne derece benzerlik olursa olsun, artık ulusötesi şirketlerin (ve diğer küresel kurumların) dünya ölçeğinde daha verimli bir faaliyet yürütebilmek için yönetimi ve iş gücünü "uluslararasılaştırmaya" başlamalarıyla birlikte yeni bir güç dengesi kurulmuş durumdadır.

Başka bir denemede de öne sürdüğüm gibi bu nedenle belki de tarihte ilk kez Leslie Sklair'in ifadesiyle bir "ulusötesi kapitalist sınıf"tan bahsetmek mümkündür. Akademya içerisindeki postkolonyallik tartışmasında dikkatlerin "postkolonyal eleştirmenler" üzerinde yoğunlaşması, postkolonyal aydınları daha geniş bir topluluk olarak düşünmeyi engellemektedir; oysa bu topluluk sadece radikal akademisyenlerden oluşmamaktadır, ulusötesi şirketlerin CEO'ları ve yöneticileri, mühendisler ve bilgisayar uzmanları, profesyoneller ve profesyonel 'aracılar' da

---

[23] Çinliler için bkz. Arif Dirlik, "Critical Reflections on 'Chinese capitalism' as paradigm", bu deneme Amsterdam'da 22-24 Mayıs 1995 tarihleri arasında gerçekleşen "Yirminci Yüzyılda Güney Çin'de Devlet ve Toplum" başlıklı konferansta sunulmuştur. Hintliler için bkz. "Passage Back to India", *Business Week* (17 Haziran 1995), s. 44-46. Bu diasporik nüfuslar sadece inanılmaz miktarlardaki sermayeyi idare etmelerinden dolayı değil, ABD ekonomisi ile sermayenin yeni cepheleri olan Çin ve Hindistan arasında oynadıkları rol nedeniyle de dikkatleri cezbetmektedir. Gel gelelim, dünya ekonomisinin asli unsurları olan bu ortak oyuncuların tersine emekçiler ciddi bir sorun oluşturmakta ve yeni kontrol biçimlerinin geliştirilmesini gerektirmektedir.

bu topluluğa dahildirler. Burada söz konusu "postkolonyal aydınların" sadece ulusötesi kapitalist sınıfın Üçüncü Dünya fraksiyonlarının sözcüleri olan kişiler olduğunu ileri sürmüyorum; ileri sürdüğüm yalnızca, daha geniş olan bu perspektiften bakıldığında, sadece akademik görünenin aslında bu daha büyük grubun daha geniş kültürel kaygılarıyla ve sermayenin kurumlarında bu kaygılara verilen yanıtlarla örtüştüğünün görüldüğüdür. Burada bahsettiğim konjonktürün ayrılmaz parçaları olan küreselleşme ve çokkültürcülük sadece akademi içi meseleler olmayıp aynı zamanda üniversiteler, şirketler ve hükümetler arasındaki etkileşimin ürünüdürler. Ve eskiden dert kaynağı olan "melezliğe" şimdi bu kadar değer atfediliyorsa bunun nedeni onun Üçüncü Dünyalıların, Hintli bir işadamının kelimeleriyle, kendi toplumları ile yabancı yatırımcılar arasında bir "kanal" işlevi görmesini olanaklı hale getirmesidir.[24]

Bu geniş perspektif bize hem postkolonyalliğin bir durum olarak ortaya çıkışı hem de onun Birinci Dünya kurumlarında şevkle karşılanması konularında bazı ipuçları verir. Eskiden Üçüncü Dünya kimliğinin, ulusal, sınıfsal ve toplumsal cinsellik kimliklerinin sağladığı koruyucu sınırlardan mahrum kalan ve bugün için tek alternatif gibi görünen şeyleşmiş etnik kimliklere sığınmak da istemeyen Üçüncü Dünya aydınları için yaşam koşuludur melezlik.[25] Bu anlamda, postkolonyallik çağımızın çıkmazı olarak görülebilir. Diğer yandan postkolonyalliğin popülerliğini bir çıkmazı dile getirmesinden dolayı değil de bu durumu övmesinden dolayı kazandığını öne sürebiliriz. Neticede, kendini kimliklerin karışmasına ve yeniden inşasına adamış küresel sermayenin varlığında, karmakarışık kimlikleri öne süren argümanlar sevinçle karşılanmıştır.

Daha önceki postkolonyallik tartışmamda postkolon-

---

[24] *Business Week* (17 Haziran 1995), s. 46.

[25] Bunun sadece Üçüncü Dünya'nın değil de genel olarak "postmodernliğin" durumu olduğunu öne süren Robert Jay Lifton'dur, *The Protean Self* (New York: Basic Books, 1993). Bu çalışmayla ilgili daha fazla bilgi için dipnot 36'ya bakınız.

yal argüman ile küresel sermayenin ideolojisinin suç ortağı olduğunu ileri sürmemin nedeni buydu. Bu suç ortaklığına yol açan en önemli sebep postkolonyal aydınların postkolonyallik fenomeni ve onun günümüzdeki daha geniş yapılarla, bilhassa da sermayenin yapılarıyla olan ilişkisi konusunda tarihsel bir açıklama sunamamaları ya da buna isteksiz olmalarıdır; postkolonyal argümanın temel kategorileri ve yapıları reddetmesi böyle bir açıklamanın yapılmasını imkânsız hale getirmektedir. Gel gelelim, bunun da ötesinde ve pek göze çarpmayan bir problem vardır. Postkolonyal argüman, kültür ve siyasetin kıyılardan, diasporik durumlardan ve hakları ellerinden alınmış olanların perspektifinden temsil edilmesini kendine kalkış noktası seçerek (Avrupamerkezci, ulusal, etnik, sınıfsal) gücün kültürü homojenleştirici tezlerini sorgulamaktadır.[26] Ancak her marjinalliğin eş derecede marjinal olmadığını, (bazıları amansız bir şekilde) baskıya uğramış olan grupların perspektifinden yazılan kültür ile kültürel gücü elinde tutan Birinci Dünya kurumlarında (ya da ulusötesi şirketlerin yönetimlerinde) konuşlanmış, ulusların ya da imparatorlukların periferilerinden kalem oynatsalar da nihayetinde küresel iktidarın merkezlerinde ikamet eden diasporik (ya da yerleşimci kolonyal) aydınların perspektifinden yazılan kültür arasında dağlar kadar fark olduğunu atlamaktadır. Fark, Ahmad'ın da vurguladığı gibi, sınıfsal bir farktır. Yerel etkileşimlerin ötesinde yapıları reddeden postkolonyal argüman postkolonyal aydınların küresel sosyal ilişkilerdeki sınıfsal konumlarının üstünü örtmektedir (yoksa onu sınıfsal konumlarını gizlemek için kullananlar postkolonyal aydınlar mıdır?). Ayrıca çok ciddi bir siyasi sonucu da beraberinde getirmektedir. Tarihleri, kimlikleri, öznellikleri vs. dağıtan postkolonyal argüman bazı iktidar söylemlerini sorgularken bazılarını da meşrulaştırmaktadır. Kaçınılmaz gibi görünen bir sonucu vardır bunun: bu söylemsel ma-

---

[26] Bhabha'nın *Kültürün Yeri*'ne yazdığı giriş postkolonyal tutumun tartışılmasına adanmıştır.

nevraların güçsüzlerin baskıya ve sömürüye karşı mücadele etmesini olanaksız hale getirmesi; zira günümüzde hâlâ var olan baskı ve sömürü sadece "söylemsel" değil aynı zamanda gerçek ve maddi problemlerdir.

Yine de isteyerek girişilmiş bir suç ortaklığı olmayabilir bu. Her ne kadar postkolonyal argüman sonuçlarıyla ve bazen de isteyerek iktidarın elinde bir oyuncağa da dönüşse, ele aldığı temel mesele tarihsel bir çıkmazdır; kolonyal bilincin tarihi ile (hem bir bütün olma hem de birbirine zıt olma anlamında) çelişik bir ilişkiye sahip olduğu küresel tarihteki bağlamının tarihinin bir araya gelişinin ürünü olan bir çıkmaz. Sözcük anlamıyla düşünüldüğünde postkolonyal bilinç, kendini kolonyal geçmişten kurtararak artık kolonyal kısıtlamalara, hegemonyaya ya da ulusal kültürel geçmişlere bağlı olmayan bir kültürel seçim özgürlüğünü elde etmek amacıyla gitgide yayılan kolonyal bilinçtir; kolonyalizme muhalefette şekillenmiştir ancak tanımı gereği, kolonyalizmin önermelerine zincirlenmiş durumdadır. Bu koşullar altında, kurtuluş için ana şartlardan biri de geçmişi unutmaktır.[27] Ben de şunu soruyorum: Eskiden geçmişi unutmak bir seçenek olarak bile görülmezken neden şimdi mümkün hale gelmiştir? Tıpkı sermayenin kolonileştirme mazisini silmek istemesi gibi, kolonyallerin de kolonyal geçmişlerini unutmalarının mümkün hale gelmesi tesadüf eseri mi olmuştur? Eski kolonilerin bugünkü kültürel "aşkınlık" arzusu, geçmişin aksine artık ulusal sınırlardan kurtulmak isteyen ve çokkültürlülüğü çok-etnik iş gücünü yönetmede en verimli yol olarak gören, yarattığı üretici ve tüketici kültürlerde öznelliklerin esnek ve olumsal kılınmasını amaçlayan ulusötesi serma-

---

[27] Bu problemle ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Klaus Neumann, "'In Order to Win Their Friendship': Renegotiating First Contact", *The Contemporary Pasific,* 6. cilt, no.1 (İlkbahar 1994), s. 111-145. Neumann, Birinci Dünya tarihçilerinin tersine, eskiden baskı altında yaşamış olanların neden bugünkü yaşayışlarını olumsuz etkilediği gerekçesiyle bu tarihten uzak durduklarını tartışmaktadır.

yenin gerekleriyle çakışmaktadır.[28] Eğer postkolonyalizm ile çağdaş sermayenin kültürünün arasında bir örtüşme varsa, bu örtüşme postkolonyallerin tarihleri ile küreselleşen sermayenin tarihinin arasındaki diyalektik etkileşimin ürünü ve unsurudur. Postkolonyalizm, bu konjonktürdeki belirsizliklerin yarattığı çıkmazın bir dışavurumu olarak da görülebilir. Bu çıkmaz belki de çok önemli olanakları getirecektir beraberinde ancak postkolonyalizm bu çıkmazı geçmişe ve geleceğe yayarak kutsadığı sürece Küresel Kapitalizmin suç ortağı olmaktan kurtulamaz. Sonuç bölümünde, postkolonyalliğin devrim problemiyle olan ilişki-

[28] Stuart Hall'un da yazdığı gibi küresel sermayenin hegemonyası "ancak ve ancak, metafor kullanmak gerekirse, diğer yerel başkentler aracılığıyla ve diğer ekonomik ve siyasi seçkinlerin yardımlarıyla ve onlarla birlikte hükmetmeye razı olmasıyla devam edebilir. Onları yok etmeye çalışmaz; onlar aracılığıyla faaliyet görür. Küreselleşmeyi tamamıyla dünya yüzeyinde devam ettirmek ve aynı zamanda da bu sistemi denetlemek zorundadır; tabiri caizse, küreselleşmenin bağımsızlığını aşama aşama yönetmelidir." Hall, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System* (Binghampton: State University of New York, 1991), s. 19-40. Sermayenin bu yeni stratejisinin işleyebilmesi için postkolonyallerin ne kadar önemli olduğunu söylemeye bile gerek yoktur; hatta sermayenin kendini devam ettirmek için postkolonyaller üretmesi gerektiği bile ileri sürülebilir."Postkolonyalizm"in doğuşuyla ilgili yukarıda yaptığım dönemleştirme göz önüne alındığında, seksenlerde, sermayenin küreselleşmesi ve bu küreselleşmenin ön koşulları ve sonuçları üzerine yazılan eserlerdeki artış çarpıcıdır. "Hermes" (bir kaynakta IBM'e yazarın "Yunan Ticaret Tanrısı"ndan yola çıkarak taktığı ad) Şirketi tarafından finanse edilen böyle bir çalışma için bkz. Geert Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values* (Beverly Hills: Sage Publications, 1980). Bu çalışmanın dayandığı incelemeler 1960'larda başlamıştır. "Hükümetlerdeki, örgütlenmelerdeki ve kurumlardaki siyaset yapıcılara –ve sıradan vatandaşa" sosyal bilimin yaptığı bir katkı olmayı amaçlayan bu eser, "çokkültürcülük" üzerine ve daha bu terim akademik çevrelerde yaygınlık kazanmadan çok önce yazılan bir eserdir.

sine döneceğim, bu bize postkolonyal düşüncenin altında yatan eleştirel anlayışları ortaya koyma imkânı sunacaktır. Yukarıda söylediklerimin ışığında değerlendirirsek, bu eleştirel anlayışların vaadi ancak postkolonyalizmin geçmişteki ve günümüzdeki güç dengeleriyle olan bağlantısı; özellikle de kapitalizm ve yayıldıkça üretmeye devam ettiği yeni sınıf ilişkileriyle olan bağlantısı ortaya konursa gerçekleşebilir.[29]

POSTKOLONYALİZM VE DEVRİM

Postkolonyalizm, postmodernizm gibi, geniş bir siyasi yelpazeyi kapsar; popüler olmasının nedeni belki de herkesin onda kendine göre bir şey bulabilmesidir. Ancak, postkolonyal aydınlar radikal tezler de ileri sürmekte ve postkolonyalizmin eski Üçüncü Dünya kökenli devrimci epistemolojilere oranla daha radikal bir duruşa sahip olduğunu düşünmektedirler.[30] Bu tezler ne derece ciddiye

---

[29] Bununla kastettiğim sınıfsal konum ya da daha doğrusu sınıfın içindeki konumdur. Eski kuşak Üçüncü Dünya radikalleri de genelde seçkin tabakadan gelmekteydiler, ya da radikalleşmeleri esnasında bu tabakaya mensuptular; ancak sınıfın içindeki konumları bugünkü postkolonyallerin olduğundan farklıydı. Kapitalizm koşullarının altında sınıfa her zaman öncelik verilmesi konusunda (eğer onu doğru anlıyorsam) Aijaz Ahmad gibi düşünmesem de kanımca bir yapı olarak kapitalizmle sınıf meselesini göz önüne almaksızın yüzleşmek postkolonyallikle ilgili radikal bir eleştirinin yapılması açısından yetersizdir. Kapitalizmi, sınıfı neredeyse tümüyle göz ardı ederek açıklayan ve postkolonyal tutumları öven yeni bir örnek için bkz. Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1994). Bu eser ayrıca kültürün ulusa, etnisiteye vs. dayandırılarak sorgulanmasının dikkatleri sınıf ve hatta belki cinsiyet meselelerinden nasıl başka bir yere çektiğine verilebilecek bir örnektir; Buell, Lisa Lowe'a dayanarak, "günümüzdeki etnik kültür siyaseti Amerikan kültürünün her yanının etnik bir işaret taşıdığını gösterir" demektedir (s. 195).

[30] Postkolonyal argüman da bir bağlama oturtulmalıdır. Bazı ya-

alınmalıdır?

Aşağıda bu tezlerin oldukça ciddiye alınması gerektiğini öne sürüyorum. Postkolonyalizmi suç ortaklığı çıkmazına iten aynı küresel durum aynı zamanda onun radikal tezlerini de gerekçelendirmektedir; yeni küresel durumu çok iyi açıklamaktadır postkolonyalizm. Epistemolojisi bu yeni durumda artık korunamayacak olan eski devrimci tutumların eleştirisini de sunar bize. Ayrıca, postkolonyalizm Küresel Kapitalizm ideolojisiyle örtüşmekle birlikte aynı Küresel Kapitalizmin sürdürdüğü faaliyetlere tepki olarak doğmuş yeni radikal hareketlerle de örtüşmektedir. O zaman esas mesele postkolonyal argümanı, ideolojik

---

zarlar "postmodernizm" ve "postkolonyalizm" arasında bir ayrım yaparak bunlardan ilkinin "kolonyalist" eğilimlere sahip, Avro-Amerikan bir fenomen olduğunu, ikincisinin ise Avro-Amerikan hegemonyasına karşı verilmiş daha radikal bir yanıtı temsil ettiğini belirtmektedir. Sözgelimi bkz. Stephen Slemon, "Modernism's Last Post", Ian Adam ve Helen Tiffin (ed.), *Past the Last Post: Theorizing Post-colonialism and Post-modernism* (Alberta, Kanada: University of Calgary Press, 1990), s. 1-11. Okurlar da önemlidir. Sözgelimi, Avustralyalı ve Kanadalı "postkolonyaller" emperyalizmin, yerleşimcilerin ve yerli halkların arasındaki ilişkiyle daha çok ilgiliyken, Hintli "postkolonyal eleştirmenler" postmodernizmle bağlantılı meselelerle ilgilenmektedirler daha çok. Bunlardan ilki, yerleşimcileri Üçüncü Dünya'nın parçası olarak sunup onları yerli halklarla aynı "ezilmişlik" statüsüne sahipmiş gibi göstermek hususunda tedirgindir. Aynı yazarlar yerli halkların "kendilerini özselleştirmelerinin" üzerinde durup yerleşimciler ve yerli halklar arasında bir çizgi çekerler. Bkz. Diana Brydon, "The White Inuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", *a.g.e.*, s. 191-204 ve Gareth Griffiths, "The Myth of Authenticity", Chris Tiffin ve Alan Lawson (ed.), *De-Scribing Empire: Post-colonialism and Textuality* (Londra ve New York: Routledge, 1994), s. 70-85. Yerleşimciler konusundaki iddialarla ilgili bir eleştiri için bkz. Linda Hutcheon, "'Circling the Downspout of Empire,'" *Past the Last Post*, s. 167-189. Hintli olanlar da dahil "diasporik" aydınların ulusal kültürleri mesele haline getirmelerinin, kültürün ulusa göre kavranmasının diasporik kültürlerin kültürel özgünlüğünün reddi anlamına gelmesiyle ilgisi olduğu açıktır.

özelliklerini değil de eleştirel özelliklerini öne çıkaracak biçimde yeniden nasıl ifade edebileceğimizdir.

Postkolonyal eleştirinin eski devrimci ideolojilerle olan bağlantısını açıklayamaması her ne kadar onun temel başarısızlıklarından biri olsa da, postkolonyaller, postkolonyal eleştirinin post hatta karşı-devrimci olduğu iddiasına karşı çıkmayacaktır; en azından devrim eskiden kavrandığı gibi ele alınıyorsa.[31] Postkolonyal eleştirinin epistemolojik hedefi, eski devrimci ideolojilere şekil veren karşıtlıkların ve özdeşleşmelerin ötesine geçmektir.[32] Marksizm, anarşizm, ulusal kurtuluş hareketleri gibi eski devrimci ideolojiler, tarihin ussal olarak kavranabileceğini

---

[31] Eski ulusal-devrimci hareketlere karşı duyulan hayal kırıklığının postkolonyalizme dönüşte oynadığı asli rolü Buell enine boyuna tartışmaktadır, *National Culture and the New Global System*. Kanımca Buell, devrimi şiddetle özdeşleştirme ve şiddetin sorumluluğunu devrimcilere yükleme konusunda oldukça ileri gitmektedir. Ben devrimin sistemik alternatifler uğruna bir vasıta olduğunu düşünüyorum; devrimle gelen şiddet ise statükoyu korumaya çalışanların yarattığı şiddetten daha fazla değildir. Bugün sağ-kanatta bulunanlar hariç herkes devrimi reddetmiş durumdadır, şiddet ise devam ediyor. Ayrıca Buell bu hayal kırıklığıyla Lisa Lowe'dan alıntıladığı "en güçlü pratikler her zaman açık bir şekilde muhalefet eden, çağdaşları tarafından anlaşılan pratikler olmayıp daha az ortada olan ve daha zor teşhis edilen pratikler olabilir" (s. 162) cümlesindeki gibi postkolonyaliteye düzülen övgülerin birbirine karıştığını göz önüne almamaktadır. Bu gözle bakıldığında, Amy Tan'ın *Talih Kuşu* [*Joy Luck Club*] adlı eseri [*Talih Kuşu*, çev. Mehmet H. Doğan, Can Yay., 1994.] "heterojenliği, melezliği, çeşitliliği" nedeniyle, Manişeist muhalefetleri içeren *Yeryüzünün Lanetlileri*'nden [*The Wretched of the Earth*] daha güçlü bir radikalliğe sahipmiş gibi görünebilir. Günümüzdeki kültürel durumu daha iyi ifade ettiği söylenebilir, evet; daha güçlü bir radikalliğe sahip olduğu konusunda ise yorum yok!

[32] Homi Bhabha, "kolonyalizm" ve "anti-kolonyalizm"in her ikisi de zorunlu olarak birbirine bulaşmış olduğu için bunların arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmaya çalışan bu tutumun belki de en önemli temsilcisidir. Bir tartışma için bkz. Parry, "Signs of Our Times", *a.g.e.*, s. 12-19.

ve öznelliklerin ve sosyal kimliklerin tarihin dönüşümü temelinde inşa edilebileceğini öngörmektedir; postkolonyal argüman ise bu varsayımların kurtuluşu değil baskının ve zulmün yeni biçimlerini getireceği gerekçesiyle onlara karşı çıkmaktadır. Postkolonyal argüman, geçmişin "inşa edilmişliği üzerinde geleceği belirsizliğe mahküm edecek derecede çok durarak, "temel" yapıları, ikili karşıtlıkları, özsel kimlikleri ve "insancıl" öznellikleri reddederek, devrimci faaliyeti ortadan kaldırmaktadır; aslına bakılırsa devrimci faaliyeti gene de bir olasılık olarak bırakmaktadır ancak Gayatri Spivak'ın "stratejik özselleştirme"sinde görüldüğü gibi sadece olumsal kolektif eylem olasılığına izin verdiği ölçüde.[33]

Marksizm gibi devrimci ideolojileri tam anlamıyla reddetmeyen postkolonyal eleştirmenlerin yine de sahip oldukları bu öncüllerden yola çıkarak bu tarz ideolojileri es geçmeleri ya da onları mümkün olduğu derecede postkolonyalliğin içinde eritmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Devrimler ve eski (ya da yeni) devrimciler, "madun"un söz hakkı ya da Avrupa ideolojilerinin yerel, anti-kolonyal mücadelelere denk düşürülmesi konularında süren postkolonyal tartışmalarda pek az yer bulmaktadır kendilerine. Yer bulsalar bile postkolonyalizmin içinde erimiş bir şekilde bulmaktadırlar. Homi Bhabha'nın, Frantz Fanon'un kimlik siyasetini ondaki devrimci fikirleri saf dışı bırakacak biçimde nasıl kendine uyarladığı pek çok kez yazılıp çizilmiştir.[34] Nicholas Thomas, Bhabha'nın *Maduniyet Ça-*

---

[33] *Maduniyet Çalışmaları Seçkisi*'ne [Selected Subaltern Studies] yazdığı girişe bakınız, (ed.) Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak (New York: Oxford University Press), s. 10-21. Benzer bir düşünce Bhabha'nın "olumsal faillik" kavramında görülebilir. Bkz. "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency", *The Location of Culture*, s. 171-197.

[34] Parry, "Signs of Our Times", s. 13. Yeni bir eleştiri için bkz. F. Shelley, "Africa, Frantz Fanon and the postcolonial world", *News and Letters*, 40:5 (Haziran 1995), s. 8. Bhabha'nın Fanon yorumunu eleştiren JanMohamed kolonileştiren ile kolonileşenin karşılaşmasının sadece bireylerin arasında gerçekleşen bir

lışmaları topluluğuna da aynı şeyi yaptığını ve argümanlarını "Maduniyet Çalışmaları topluluğunun geliştirdiği tarihsel eleştiriden tamamıyla farklı bir biçimde" kendi "proje"sine kattığını belirtmektedir.[35] Gayatri Spivak ise bu topluluğun çalışmalarını, hem de daha bilinçli ve açık bir şekilde, kendi metinsel kaygılarına uygun bir tarih yazmak için kullanmıştır.[36]

---

karşılaşma olmadığı, aynı zamanda farklı üretim tarzları arasında bir karşılaşma da olduğu ve sonuçta bu üretim tarzlarından birinin diğerince yok edildiği yönünde çok önemli bir gözlem yapmaktadır. Bkz. abdul R. JanMohamed, "The Economy of Manichaean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *Critical Inquiry*, 12.1 (Güz 1985), s. 59-87.

[35] Thomas, *a.g.e.*, s. 47.

[36] Bkz. "Giriş", *Selected Subaltern Studies*, *a.g.e.* Aijaz Ahmad, eski bir denememde Maduniyet Çalışmaları topluluğuna fazlaca itimat ettiğim için çatmaktadır bana. Bkz. Ahmad, *a.g.e.*, s. 20. Kendisinin de nezaketle belirttiği gibi, gerçekten de Hindistan tarihi konusunda "kesin bir görüşe" sahip değilim. Ancak benim o denemedeki ifadem zaten Hindistan tarihi üzerine bir hüküm verme amacı gütmüyordu. Maduniyet Çalışmaları topluluğunun izlediği siyasete karşı özel bir ilgim var; zira, bu siyasetin, "postkolonyal eleştiri"nin siyasetinin tersine, eski devrimci fikirlerle bağları olduğunu düşünüyorum. Bir Çin tarihçisinin, Ranajit Guha'nın *Maduniyet Çalışmaları*'nı başlatan denemesinde "yeni demokrasi" düşüncesine yaptığı göndermeden etkilenmemesi mümkün değildir; bunun sebebi sadece bu düşüncenin Maoist kökenli bir düşünce olması değil ayrıca Guha'nın onu tam da Maoist anlamıyla kullanmış olmasıdır. Bkz Guha, "Historiography of Colonial India", *Selected Subaltern Studies*, s. 37-44. Eski bir denememde de belirttiğim gibi Mao ve Çin devrimi özellikle dikkat çekicidir çünkü devrim sürecinde dil problemi de dahil "postkolonyallik"le ilintilendirilen pek çok mesele dile getirilmiştir. Başka bir tartışma için, bkz. Dirlik, "Mao Zedong and 'Chinese Marxism'", *The Encyclopedia of Asian Philosophy*, (ed.) Indira Mahalingam ve Bryan Carr (Londra: Routledge). Elbette ki Mao bu meseleleri sadece "maduniyeti" övmek amacıyla değil, devrimci bir kimlik yaratmak amacıyla dile getirmiştir. Bu anlamda o "postkolonyal eleştirmenler"e oranla Antonio Gramsci'nin "maduniyet" kav-

Eski devrimci düşüncelerin bu şekilde asimile edilmesi, geçmişle diyalog kurmayı gereksiz kıldığı için problemlidir; bu tarz yaklaşımlar, geçmişin neredeyse bugün inşa edilen bir şey olduğu gibi bir varsayıma dayanıp geçmişle diyalog kurulması için gerekli öznellikleri es geçtikleri için bu diyalogu *prima facie* (daha baştan) imkânsız hale getirmektedirler. Parry'nin, Thomas'ın ve başka yazarların belirttiği gibi postkolonyal argüman temel bir çelişki içerir çünkü bu argüman hem bir özselleştirme karşıtlığını hem de özsel kimliklere duyulan bir özlemi barındırmaktadır.[37] "Madunlar konuşabilir mi?" gibi bir soru aslında "madunlar"ın konuşmasının bir anlamda hiç kesilmemiş olduğunu göz ardı eder çünkü bu soru "madunlar" için saf bir aşama bulmaya yönelmiştir ve tarihteki bu aktörlerin "kirletilmiş" kimliklerinin, özsel değil de tarihsel açıdan bakıldığında yine de kimlik olma vasfını koruduğunu es geçmektedir. Sözgelimi Bhabha, melezliği ütopikleştirerek "melezlerin" devrimci eylemde bulunma olasılığını düşünsel bir kararla saf dışı bırakmaktadır; kendiyle çelişerek, melezliği belki de hiçbir kaçışı olmayan postkolonyalliğin asli bir koşulu haline getirmektedir. Parry'nin deyimiyle "ayrıcalıklı postkolonyale mahsus olan kültürler arasında gezme zevki" tüm olup bitenleri postkolonyallik durumunun içinde olup bitenlere çevirmekle kalmayıp tarihteki tüm karşı kanıtları da metinsel manevralar sonucu susturmaktadır.[38]

Buradaki esas mesele, geçmişi es geçerek ya da onu asimile ederek geçmişten kaçmaya çabalayan postkolonyal eleştirmenlerin düşüncelerindeki eleştirel vaatleri yerine getirmeyi başaramamış olmasıdır. (Bhabha'nın ifadeleriyle) "dile gelişte Üçüncü Boşluk" olarak kavranan melezlik gerçekten de eleştirel bir boşluk sağlar ancak sadece ütopikleştirilmeyip ve özselleştirilmeyip tarihî bir olasılık olarak

---

ramına daha yakın durmaktadır zira onun için de "maduniyet" bir amaç değil, devrim sürecinde üstesinden gelinmesi gereken bir durumdur.

[37] Parry, *a.g.e.*, s. 19; Thomas, *a.g.e.*, s. 48-50.

[38] Parry, *a.g.e.*, s. 21.

düşünüldüğü müddetçe. Larissa MacFarquhar melezliğin ve arayerdeliğin yüceltilmesiyle ilgili, farklı bir bağlamda "kimlik (...) [a] Herkeste klastrofobik bir tepki yaratmaz. (...) Kendini bir kimliğin içinde görmek ve bu kimliğin ifade ettiği topluluğun bir parçası olmak çoğu insan için sadece bir hak elde etme yolu değildir, 'insanca bir arzu'dur da bu."[39] "Melezlik"ten yola çıkan eleştirel perspektif özsel kimlikleri paramparça edebilir ancak postmodern oyunların ötesine geçip radikal bir siyasetin temeli olmak istiyorsa, melezliği bir amaç olarak görmemeli ve onu yeni kimlik türlerinin inşasında bir araç olarak kullanmalıdır; buysa dikkatlerin "stratejik özselleştirme"den "stratejik belirsizliğe" kaymasını gerektirebilir. "Stratejik belirsizlik" kapitalizmin ve yetke rejiminin eskiye göre sadece başka bir kisvede belirdiği bugünün şartlarında geçerliliğini hiçbir şekilde kaybetmeyen toplumun iyiliği vizyonunun şekil vereceği yeni sosyal ilişkileri dile getirme amacını taşıdığı müddetçe yeni kimlik siyasetinde çok önemli bir rol oynayabilir; zira özsel kimlikleri ve onları kavramamızı sağlayan kategorileri yıkmamıza olanak tanır.[40] Sosyal ilişkilerle

---

[39] "Poster Child of Pomosex", *The Nation* (17/24 Temmuz '1995), s. 102-104. Marjorie Garber'ın *Vice Versa:Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life* üzerine yaptığı inceleme.

[40] Belirsizliğin sadece hoşgörü adına değil çağdaş dünyada insanlığın bekası açısından da büyük önem taşıdığı yönündeki zorlayıcı bir argüman için bkz. Robert Jay Lifton, *The Protean Self. Human resilience in an Age of Fragmentation* (New York: Basic Books, 1993). İnsanlığın çıkmazını incelemek için tüm ömrünü harcayan bir psikolog olan Lifton, "çok-yönlülüğün" [*proteanism*], sanat alanındaki postmodernizmin "olumsallık, çeşitlilik ve çok-seslilik" olarak adlandırdıklarıyla ve onun 'muzip, kendini ironikleştiren' şablonlarıyla tutarlılık arz ettiğini kabul etmektedir ancak kendi argümanındaki iğnelemeyle ilgili hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde sözlerine şöyle devam etmektedir: "Gel gelelim, kendimi, çeşitlilik ve akışkanlığı, sahip olduğu pek çok öğeyi hiç mi hiç anlamadıkları ben'in yokoluşuyla aynı kılan postmodern ve diğer gözlemcilerden ayırmak zorundayım. Ben bunun tam aksini savunuyorum: çok-yönlülük özgünlük ve anlam arayışı demektir ve biçim aradığı ben'in olumlanma-

ilgili çok önemli soruları gündeme getiren kimlik siyasetinde bir yanlışlık yoktur. Ancak o siyasete daha geniş bir açıdan bakan anlayışların yerini alırsa sadece radikal olasılıkları ortadan kaldırır çünkü kimliklerin düzenlenmesi için bağlam oluşturan daha geniş güç ilişkileri ancak bu anlayışlarca açıklanabilir.

Geçmişe ait devrimci ideolojilerin günümüzdeki durumun kavranmasına yetmeyeceğini ileri süren postkolonyal eleştiri kanımca bu konuda haklıdır. Artık dünyayı yeni ekonomik ilişkilerin, yeni iletişim araçlarının ve yeni doğan sosyal güçlerin şekillendirdiği göz önüne alınarak yeni bir radikal siyaset düşünülmelidir. Bunu yadsıyan radikallerin günahları boynunadır. Her ne kadar olup bitenlerden eski yapıların birdenbire anlamsız hale geldiği sonucu çıkmasa da, yeniden şekillenme süreci yerinde kalanlara yeni anlamlar yüklemiş durumdadır. Günümüzde ulusötesi kurumlar göz önüne alınmaksızın ulusları, toplumsal cinsiyetler, etnisiteler, ırkçılıklar göz önüne alınmaksızın sınıfları ve daha da önemlisi yerel farklara bakmaksızın küresel süreçleri düşünmek imkânsızdır; bunun tersi de geçerlidir. Kaçınılmaz şekilde indirgeyerek özetleyecek olursak, bugün sadece ekonomi politik ve siyasi kültür değil, genel olarak siyasetin kendisi de bağlamsallığa eski metaanlatıların ve teorilerin atfettiğinden daha çok değer atfedilmesini gerektirmektedir. Nasıl postkolonyal melezlik düşüncesi çağdaş güç dengeleriyle suç ortağıysa, özsel kimlikler de öyledir. Kültür (eğer eskiden öyleyse bile) artık sadece net olmayan tarihsel süreçlerin ürünü değil siyasi ve ekonomik gücün talepleriyle orantılı olarak yürüyen sürekli ve bilinçli düzenlemelerin nesnesidir. Kültürün herhangi bir öğesinin hangi anlama geldiği ve ne derece bir siyasi öneme sahip olduğu, bağlamına göre değişmektedir ve soyut teorik konumlardan bunların tahmin edilmesi imkânsızdır. Eleştirel aydınlar "tarihin inşa

---

sıdır. (...) Çok-yönlü ben hem akışkandır hem de sabit, bu ne kadar müphem bir birleşim de olsa."

edilmişliği" düşüncesini baskıyla mücadele etmede kullanabilirler; ancak bu düşünceyi Pocahontas'ı satmak için Disney ve Virginia'daki başarısız ABD Tarihi tematik parkı da kullanmaktadır. Yerli halkların kolonyalizme karşı mücadelelerinde özselleştirme belki de zorunludur; ancak özselleştirme yoluyla yaratılan ulusötesi etnik kimlikler sermayenin faaliyetlerinin ekmeğine yağ sürmektedir. Sözgelimi diasporik Çinli ve Hintli nüfuslarla ilgili yukarıda bahsettiğim durum buna bir örnektir.

Bağlamsallık ve olumsallık, her ne kadar çağdaş siyasetin ve ekonomi siyasetinin değerlendirilmesi açısından zorunlu olsalar da, anlamlı bir siyasetin oluşturulabilmesi konusunda yetersizdirler zira sadece belirli yönü olmayan yerelleşmiş bir faaliyete şans tanırlar. Yerel ihtiyaçlar yerelleşmiş stratejileri gerektirse bile, ki bu istikrarsız gelişmenin sonucudur, yerel hareketin başarısı yine de yerel-ötesi bir bilinçliliğe ve pratiğe bağlıdır çünkü istikrarsızlık bütünlükler göz önüne alınmadan kavranamaz. Çağdaş radikal eylemcilerin de farkına vardığı gibi, nasıl metaanlatılara dayalı eski tip radikal faaliyet bugünkü yeni durumun arz ettiği problemlerle baş etme konusunda yetersizse, küreselin yereli biçimlendirmede oynadığı rolü yadsıyan bir yerelcilik de yetersizdir.[41]

Postkolonyal argüman bunlardan ilkinin yetersizliğini şiddetle vurgularken ikincisinin yetersizliğini bilinçli olarak reddetmektedir. "Özsel" kimliklere ideolojik olarak karşı çıkışı, dünyaya şekil veren ve kendi tarihselliğinin

---

[41] Yeni örnekler için bkz. Jeremy Brecher ve Tim Costello, *Global Village or Global Pillage: Economic Reconstruction from the Bottom Up* (Boston: South End Press, 1994) ve Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995). Escobar'ın çalışması stratejik olarak "melezlik" düşüncesine dayanması nedeniyle bilhassa ilgi çekicidir; Bhabha'dan ilham aldığını kabul etmektedir Escobar. Escobar, "kültürel melezliği" kalkınma söyleminin egemenliğini yerinden edecek bir vasıta olarak görür. Bununla beraber, argümanını esas güçlü kılan, küreselin yerelin içinde sahip olduğu büyük önemin farkındalığıdır.

parçası olan kuvvetlerin varlığını şüpheli hale getirmesi sonucunda radikal eylem olasılığını ortadan kaldırırken aynı zamanda yapısı ve faili olmayan bir tarihin olumsallıkları üzerine vurgu yapmaktadır; bu, tutarsızlıkta bir tutarlılık aramaktan başka bir şey değildir. Postkolonyal aydınların niyeti ne olursa olsun, bu düşüncenin siyasi ve ekonomik gücü elinde tutanlarca hoş karşılandığı muhakkaktır; onların kafalarında ne kimlikleri ne de dünyadan ne istedikleri konusunda soru işareti yoktur, sadece sınıf çıkarlarını kollamaya yarayan bir bahane aramaktadırlar; özellikle de iktidar yapılarının gündelik hayattaki kargaşaya ve bu kargaşaya ayak uydurmayanların marjinalleşmesine her zamankinden daha fazla ön ayak olduğu günümüzdeki gibi bir durumda. Bu kargaşaya, bugüne kadar sermayenin hegemonyasına karşı alternatifler yaratma amacıyla gerçekleşmiş devrimleri ortaya çıkaran mazilerle ilgili kargaşa da devrim düşüncesinde oluşan kargaşa da dahildir; 1980'lerden bu yana bu sözcük sağ siyasetçilerce kullanılmaktadır. Bu yeni durumda, eski devrimlere ait varsayımlar ve pratikler uygunsuz kaçabilir ancak iktidar yapılarına karşı mücadele edilirken bu devrimleri hatırlamak her zamankinden daha da gereklidir; yürütülecek mücadelenin doğası farklı olmalıdır belki ancak mücadeleyi gerektiren koşullar hâlâ aramızda yaşamaktadır. Ve bu, geçmişin bize bizim icatlarımızın ötesinde de anlatacaklarının olduğunu göstermektedir.

9 ÜRETİMİN VE ÜRETİMİN ÖRGÜTLENMESİNİN POSTMODERNLEŞMESİ: ESNEK ÜRETİM, İŞ VE KÜLTÜR*

Aşağıdaki tartışmada kültürel çalışmalarda pek üzerinde durulmayan bir sorunu ele almaktayım: Çağdaş kapitalizmin idaresi altındaki kültür ile genel olarak postmodernizm terimiyle tanımlanabilecek epistemolojik tutumlar arasındaki ilişki sorununu. Burada iki amaç gütmekteyim.

En başta, kültürün, kültürel çalışmaları yürütenlerin disiplinsel ilgi alanlarının uzağında kalmakla birlikte bu çalışmaları doğurmuş bulunan ve gündelik hayatı ve kültürlerini şekillendirme konusunda stratejik öneme sahip yerlerde nasıl kullanılmakta olduğuna dikkat edilmelidir; çağdaş yaşamda karşımıza çıkan kültürü konu alan esaslı bir eleştiride, toplumsal alanda ortaya çıkan kültür sorunsalı es geçilemez; zira, bu sorunsalın sosyal ve düşünsel olarak ortaya çıkışında toplumun oynadığı bir rol de vardır. Bunun da ötesinde, kapitalist faaliyetlerin belli bir merkezden yönetildiğini göz önüne alıp kapitalizmin kültür sorununa bakışını ve kültürü yapısal problemlerin çözümü doğrultusunda kullanış biçimini düşünürsek, günümüz dünyasında kültür ve ekonomi politik arasındaki ilişki gibi daha genel ve daha tartışmalı bir mesele hakkında daha somut bir kavrayış edinebiliriz.

---

* Bu tartışmanın bir taslağı Stony Brook'ta bulunan Beşeri Bilimler Enstitüsü'ndeki bir seminerde sunuldu. Başta Enstitü Müdürü E. Ann Kaplan olmak üzere bu seminere katılan ve makaleyi kaleme almam konusunda beni cesaretlendiren herkese teşekkür ederim. Bu makaleye son halini verirken arkadaşlarımın ve meslektaşlarımın, özellikle Russell Jacoby, Rebecca Karl, David Noble, Roxann Prazniak, Epifanio San Juan, Jr., Michael Sprinker, Harry Wels ve Zhang Xudong'un yorumlarından yararlandım.

Ben bu soruna yaklaşırken yönetim ve iş örgütlenmesiyle ilgili çalışmalarda kültürün bir problem olarak ortaya çıkışını esas alıyorum. Bu literatürde, edebiyat, sanat, mimarlık ve hatta kültürel hayatın gündelik biçimlerindeki kültürel üretimi konu alan tartışmalarda olduğunun aksine, kültür ve ekonomi politik arasında yakın bir ilişkinin olduğu açıktır; hem de sadece kültürel çalışmalarda pek üzerinde durulmayan tüketimle değil, daha da önemlisi postmodern damgası altında marjinalleşen üretimle bağlantılı olarak.[1] Yönetimle ilgili tartışmalar, kültürün bir problem ve idari faaliyetin asli bir nesnesi olarak ortaya çıkışının Küresel Kapitalizmin arz ettiği yapısal ve kültürel problemlerle ve hem yönetim hem de iş konusundaki anlayışlarda "devrim yaparak" onun doğmasına yol açan tek-

---

[1] Kültür ve ekonomi politikarasındaki ilişkiyi ortaya koyarak bu konuda çığır açan çalışmalar şunlardır: Fredric Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 146 (1984), s. 53-92 ve David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell, 1989). Argümanı ne kadar ikna edici ve bu konuda yapılacak çalışmaları destekleyici olursa olsun Jameson postmodernizm ve kapitalist gelişim arasında en fazla soyut ve zayıf bir ilişki kurmuş ve postmodernizmle ilintili kültürel oluşumların belirleyicisi olarak gördüğü tüketimin üzerinde durmuştur. Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History* (Londra ve New York: Routledge, 1995), s. 158, 173, Jameson'daki tüketim vurgusunun, Jean Baudrillard'ın onun düşüncesi üzerindeki etkisiyle açıklanabileceğini söylemektedir. Günümüz kapitalizminde gerçekleşen gelişmeler, ki bunlara üretim ve onların kültürel değişimle ilişkisi de dahildir, konusunda daha ayrıntılı bir açıklama Harvey'nin eserinde mevcuttur. Bununla birlikte, Harvey günümüz kapitalizminde maddi ve kültürel üretime aracılık eden iş ve yönetim kültürleriyle değil de esas itibarıyla postmodern kültürel biçimlenmelerle ilgileniyordu. Philippe Cooke, *Back to the Future: Modernity, Postmodernity and Locality* (Londra: Unwil Hyman, 1990), postmodernizm ile kapitalizmin yeniden örgütlenmesi arasındaki bağlantılar konusunda en somut betimlemeyi yapmıştır.

nolojilerle sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bahsedilen ilişkinin bu literatürde böylesine bir açıklıkla göze çarpıyor olması, bize onu kültürel üretimin yapıldığı ve kültürel olanın özerkliği iddialarıyla üstünün örtüldüğü diğer alanlarda da teşhis etme olanağı tanır. Burada, işin ve örgütlenmesinin gündelik hayatı ve kültürünü etkilediğini vurgulamaya pek gerek yok; işin ve şirketlerin örgütlenmesi konusunda ortaya çıkan yeni anlayışlar sadece insan topluluklarını değil bireysel ve kolektif kimlikle ilgili düşüncelerimizi de şekillendirir.[2] Bu, kültürün özerk olamayacağı anlamına gelmese de kültürün özerkliğini savunan herhangi bir tezin bu özerkliği gerçekleştirme çabalarının –sıklıkla sermayeyi yönetenlerin bilinçli gayretleriyle– içine sızan ve tek tek kişilerin ve yerelliklerin ötesinde olan yapısal kuvvetleri hesaba katmasını zorunlu kılar.

Yönetimde, kültürü bir sorunsal haline getiren ve kültür aracılığıyla çözüm aranan problemlerin maddiliği bize postmodernist epistemolojilerin günümüzde iktidarın yeniden biçimlenişiyle bağlantısı konusunda bir değerlendirme yapma olanağını tanır; ki tartışmadaki ikinci amacım tam da böyle bir değerlendirme yapmak. Kültürel çalışmalar postmodernizmle özdeşleştirilmemelidir; diğer yandan, postmodernizm ne kadar müphem ve karmaşık bir kavram olursa olsun pek çok açıdan kültürel çözümlemenin içine sızmış durumdadır. Bu en başta kültürel olanın özerkliğinin kabul edilişinde göze çarpmakta olup bununla da kalmamaktadır. Postmodernizmdeki temsil dönüşümü –yani dünyayı kavrayışımızın doğrudan değil de onunla ilgili temsillerimiz aracılığıyla gerçekleştiği ve esas kavradığımızın belki de yalnızca bu temsiller olduğu– kültürel eleştirmenlerin pek azının inkâr edebileceği eski materyalist gerçeklik kabulüne karşı bir meydan okuma arz eder; bununla beraber, postmodernizmin bir ideoloji olduğu yolunda çığır açıcı bir çalışmaya imza atan Fredrick Jame-

[2] Bu sorunla ilgili eski ve erken bir değerlendirme için şu eserdeki makalelere bakınız: (ed.) Edward Shorter, *Work and Community in the West* (New York: Harper and Row, 1973).

son bile (postmodernizm üzerine yazdıklarının derlendiği bir eserin önsözünde) "aşağıdaki bölümlerin 'postmodernist teori'nin doğası üzerine incelemeler mi olduğu yoksa sadece onun bir örneğinden mi ibaret olduğu konusunda bir karar vermek zorunda bırakılmak istemem"[3] demeye mecbur hissetmektedir kendini.

Postmodernist epistemolojinin büyük ölçüde sahip olduğu temsilci indirgemeciliğin ve bu epistemolojinin kendine gönderme yaparak temsilin (ve bu nedenle de kendi "belirlenmişliğinin") dışında kalan bir gerçekliğin bilinemeyeceğini öne sürüşünün, onun tam olarak ideolojik diye ya da "geç kapitalizmin kültürel mantığı" diye damgalanmasına yetip yetmeyeceği konusundaki kuşkular halen sürmektedir. Bu mantık ona karşı duracak sosyal ve siyasi alternatiflerin yokluğunda, onun değerlendirilebileceği herhangi bir "dışarı"yı da ortadan kaldırma amacını taşımaktadır. Tüm problemlerin dil ya da temsil problemlerine çevrilmesi eleştiri adına yeni imkânlar demek olabilir ancak bazılarının ait oldukları iktidar yapıları dolayısıyla dili kendi amaçları doğrultusunda kullanmada başkalarına oranla daha avantajlı konumlarda bulunduğu dilin ötesindeki dünyaya gönderme yapmayan postmodernist epistemoloji, eleştiriyi, sureti olduğu ekonomi politik dünyasından alıp kendi iç kurallarına sahip bir söylem ekonomisi dünyasına hapseder.[4] Faillik meselesini sorun-

---

[3] Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1991), s. x.

[4] Kültürel üretimin farklı tarihsel koşullarda farklı anlamlar taşıması sorunuyla (ki yapısal koşulların da işin içinde olduğu halihazırda varsayılmaktadır) ilgili bkz. Ulf Hannerz, *Cultural Complexity* (New York: Columbia University Press, 1992). Hannerz'in argümanı, kültürün farklı tarihsel ve sosyal koşullar altında nasıl "dağıtıldığı"nı konu alır. Kültürün, üretimin ve dağıtımın nesnesi haline gelmesi modernlikte ama özellikle de kültürü "belirlenmişlikten" ve "işlevselcilik"ten azad ederek yerel koşulların elinde bir oyuncağa dönüştüren postmodernlikte görülen bir özelliktir. Dolayısıyla, postmodernizmde, özgürlükçü bir kültür görüşü ile kenara itilmişlerin kültürlerinin

sallaştırmasıyla, pozitivist kategorileri karmakarışık hale getirmesiyle, kültürün inşa edilmişliği üzerindeki ısrarıyla ve iktidarın sosyal ve kurumsal söylemlerdeki yayılımı konusunda ortaya koydukları̇yla postmodernizm, iktidarı kavrama ve çözümleme açısından yeni olasılıkların önünü açmıştır. Gel gelelim, aynı zamanda, postmodern teorileştirmede "yapıbozumu" öylesine el üstünde tutulmaktadır ki bu, teori ya da temsil seviyesindeki yapıbozumunun, gündelik hayatta iktidarın ortadan kalkışıyla karıştırılmasına dek varmaktadır. İktidarın faaliyetlerinin metinsellik problemleri olarak temsil edilmesi ve iktidara karşı mücadelelerde asli olabilecek öznelliklerin reddedilmesi bazen oldukça tuhaf sonuçları da beraberinde getirmektedir. Postmodernizmin sahip olduğu olumsallık ve öznellikyıkımı gibi metaanlatılar, onu "geç kapitalizmin kültürel mantığı" haline getirmekle kalmayıp günümüzdeki iktidar biçimlenmelerini de perdeler.

Aşağıda postmodernizmin örgütlenme teorilerindeki kullanılış biçimini inceliyorum. Bu, bahsettiğim perdelemenin nasıl cereyan ettiğini çarpıcı şekilde gözler önüne serecektir. Örgütlenme alanında, iktidar biçimlenmeleri ve bu biçimlenmelerin siyasal ekonomideki daha geniş yapılarla –özellikle de bu tarz örgütlenmeleri yönetenlerle– olan ilişkisi, gündelik hayat ve kültürdeki dağınıklığının aksine çok daha belirgindir. Burada, yöneticilerin kültürü algılayış ve uygulayış biçimleriyle postmodern kültür teorisinin, örgütlenmeleri nasıl temsil ettiğinin karşılaştırılması yol göstericidir.

İleride daha ayrıntılı bir şekilde ileri süreceğim tezi şimdiden dillendirecek olursam, yönetim çalışmalarında kültüre olan ilginin artışı, ABD şirketlerinde son on yıldır devam eden "yeniden-kurma" (*re-engineering*) süreciyle çakışmaktadır. "Yeniden-kurma" ekonomik, siyasi ve sosyal iktidarın büyük oranda birleşik egemen sınıfın eline geçmesi sonucunu doğurmuştur. Artık statükonun sa-

tutarsızca "özcü" bir şekilde olumlanışı iç içe geçmiştir.

vunucuları bile "zenginin yoksula karşı sürdürdüğü sınıf mücadelesi"nden yakınır hale gelmiştir. "Yeniden-kurma", şirketlerin içinde, zirve yönetiminin beyaz ve mavi yakalı iş gücü karşısındaki gücünü artırıp yüzyıl süren bir mücadeleyle kazanılmış işçi haklarını geriletmiştir. Yeni teknolojilerin beraberinde gelen yeni iş tanımı, işçilerin yaşamlarını değişken ve belirsiz hale getirmekle birlikte aynı zamanda emekçinin ve yönetimin iş sürecini denetimi konusundaki talepleri de artırmıştır.

Sermayenin ideologları, berisinde sayısız çalışanın hayatını kaplayan kara bulutu gizlemekte olan parlak ufku itinayla dillendirmektedir. Ne var ki, yeni yönetim pratiklerinin en ateşli guruları bile "yeniden-kurma"nın ciddi problemlere yol açtığını kabul etmektedirler. Yeni şirket kültürünün taleplerini yerine getirmede baskı da varlığını korumaktadır. Daha da ötede, manipülasyon, yönetim literatüründe yer alan şirket kültürü tartışmalarının içine sızmış durumdadır. Kültürel beyin yıkama, "yeniden-kurma"nın asli bir öğesidir. Böylelikle çalışanların, işlerinin doğasında gerçekleşen ve onları hem fiziksel hem de ruhsal kayba uğratan değişimlerden rahatsızlık duymaması ve onlara olumlu cevap vermesi sağlanmaya çalışılmaktadır.

Postmodernist örgütlenme çözümlemesi "yeniden-kurma"nın ideolojik tezleriyle örtüşürken onu şekillendiren güç ilişkileri konusunda sessiz kalmaktadır. Varsayımsal olarak, bu çözümleme modernist örgütlenme yaklaşımlarında görülen örgütsel ve yönetimsel ussallık tezlerine karşı bir eleştiri getirmelidir. Öte yandan, çözümlemede, eskiden yönetimsel ussallığa dayandırılarak meşrulaştırılan güç ilişkilerinin, yeni yönetimsel pratiklerin altında halen ve hatta daha da güçlenerek sürmekte olduğuna değinilmemektedir; eski yönetimsel ayrıcalıkların terkedilmesiyle ortaya çıkan bu pratikler, iş gücünün üzerindeki şirket gücünün maksimize edilmesi açısından daha elverişli yollar bulmuştur. Var olan güç ilişkilerini apaçık ortaya koyan yönetim metinlerinin aksine postmodernist çözümleme, şirketleri sı-

nıfla, toplumsal cinsiyetle ve ırkla hiçbir yapısal bağlantısı olmayan söylemlere çevirmekte, yönetimi yazarı olmayan metinlere dönüştürmekte ve şirket faaliyetini şirketin tüm üyelerinin –ve şirket çevresindeki toplulukların– katılabildiği, yoruma açık bir faaliyet olarak sunmaktadır. Kasıtlı olsun olmasın, sosyal gücün faaliyetlerinin edebi metinler metaforuyla bu şekilde temsil edilmesi günümüzdeki şirket pratiklerinin eline iyi bir mazeret sunar.

Argümanımın önermelerini kısaca özetleyecek olursam, kapitalizm, son birkaç on yıldır çap olarak on dokuzuncu yüzyılın sonunda seri üretim taleplerine yanıt olarak ortaya çıkan ve şu an "modernist" örgütlenmeler olarak tanımlanan devasa bürokratik şirketlerin doğmasına yol açan dönüşümlerle karşılaştırılabilecek bir örgütsel dönüşüm geçirmektedir. Günümüzde esnek örgütlenme biçimlerine doğru olan hareketlenme, değişen üretim kalıplarına verilen bir yanıttır. Bu yanıtın anlaşılması dikey bütünleşmeye karşı duran (mekânları, ulusal ve kıtasal sınırları aşan) yatay genişlemeye dikkat etmeyi gerektirir.[5] Değişim sermaye adına yeni problemler doğurmuş olmakla birlikte, sermayenin emek üzerindeki gücünü en üst seviyeye çıkarması açısından yeni imkânlar da barındırmaktadır. Eski örgütlenme biçimleri nasıl emeğin seri sınai üretimin kültürüyle kültürleştirilmesine ihtiyaç duyduysa yeni örgütlenme biçimleri de ona yeni bir esnek üretim kültürü dikte etmektedir.

Postmodernist sosyal ve siyasi çözümleme ancak bu

---

5 Bu durum başka bir yerde Küresel Kapitalizm olarak adlandırdığım durumdur. Bkz. Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, N. H.: Wesleyan University Press adına University Press of New England, 1994). Aşağıda çağdaş kapitalizmle küresel kapitalizmi kastediyorum; onu her zaman küresel niyetler taşımış ve koşullar elverdiği ölçüde uygulaması küresel boyutta olmuş olan genel anlamdaki kapitalizmden ayırt ediyorum. Kapitalizm tarihinin arz ettiği mekânsal problemler konusunda aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times* (Londra ve New York: Verso Books, 1994).

değişimlerle örtüştüğü ölçüde akla yakın durur. Bu onun çıkmazıdır da. Bir kültür ve epistemoloji olarak postmodernizm, postmodernliğin bu dönüşümlere şekil veren güç ilişkileriyle olan bağlantısını ortaya koyamadığı sürece, eskiden ifadelerini modernizmde bulan iktidar yapılarının bir eleştirisi olmak şöyle dursun, bu yapıların ideolojik bir dışavurumu haline gelir ve onları meşrulaştırır; ya da en iyi ihtimalle onlardan bir kaçıştır. Reddettiği modernizm kadar postmodernizm de kapitalist üretim tarzının içinde onu doğuran koşullara sıkı sıkıya bağlıdır. Kapitalizm bir tarihe sahiptir; geçmişte nasıl dönüşüm geçirdiyse şimdi de başka bir tarihsel dönüşümün tam ortasında bulunmaktadır. Ancak –kendileri de kapitalist gelişimin eski bir evresinin ürünleri olan– modern ekonomik, sosyal ve siyasi örgütlenme biçimlerindeki alt üst oluş kapitalizmin çözülüşü doğrultusunda ilerlemeyip toplumların kapitalist üretim ilişkilerine uygun şekilde küresel olarak yeniden oluşmasına olanak tanımaktadır; bu modern biçimler, artık, tarihsel olarak kapitalizmin itici gücü olan bu ilişkilerin önünde engel teşkil etmekte olup ortaya çıkan yeni teknikler ve teknolojiler kapitalizmin kendini gerçekleştirmesi için yeni imkânlara yol açmıştır. Postmodernizmin, modernliğin geride kaldığı yolundaki iddiaları inandırıcıdır zira kültürü ve epistemolojisiyle, üretimin örgütlenmesindeki "yeniden-kurma" sürecinin, kapitalizmdeki sosyal ilişkilerin daha da sağlamlaşabilmesi için ona yüklediği ödevleri yerine getirmektedir. Onu, yerini alma iddiasında olduğu modernliğe bağlayan bu sosyal ilişkilere meydan okuyamadığı sürece postmodernizm, bilerek ya da bilmeyerek, sermayenin teleolojisinin suç ortağı konumuna düşmekten kurtulamaz; bu teleolojinin sürekliliği ise tarihsel özgüllüğe sahip örgütsel ya da ideolojik biçimlere değil, kaçınılmaz olarak içinde yer aldığı sınıf ilişkilerine dayanmaktadır.[6]

---

[6] Bu yorumlarda seksenlerde büyük önem kazanan postmodernizme atıf yapılmaktadır. Postmodernizm ve ABD'deki geçmişini aşağıda daha ayrıntılı değerlendireceğim.

YÖNETİM VE KÜLTÜR: ULUSÖTESİCİLİK VE POSTMODERNLİĞİN ÜRETİMİ

1982'de yayınladıkları etkileyici best-seller'ları *Mükemmeliyet Arayışı*'nda [*In Search of Excellence*] Tom Peters ve Robert Waterman yönetim çalışmalarında "kültür"e çok az değinildiğine işaret ediyordu.[7] Bu çalışma, en iyi yönetilen şirketlerin, yönetimde en büyük önemi şirket kültürüne veren şirketler olduğunu kanıtlama amacı taşıyordu. Yazarlar, bir İngiliz yönetim analistinden alıntı yaparak "[liderin] örgütün yapı ve teknoloji gibi ussal ve somut yönlerini yaratmakla kalmayıp sembollerin, ideolojilerin, dilin, inançların, törelerin ve mitlerin de yaratıcısı olduğunu"[8] belirtiyordu.

1980'lerin başından itibaren yönetim çalışmalarında kültür sorununa müthiş bir ilgi gösterilmeye başlandı; bir yönetim analisti olan Stewart Clegg durumu özetlerken alaycı bir sözcük oyunuyla "kültür ticaret için iyidir" diyordu. Ayrıca Clegg yönetim çalışmalarında kültüre karşı başlayan ilgiyi, Japonya'nın ABD ticaretine meydan okuyuşuna bağlıyordu.[9]

---

7 T. Peters ve R. Waterman, *In Search of Excellence* (New York: Warner Books, 1982).

8 *A.g.e.*, s. 104.

9 Stewart Clegg, *Modern Organizations: Organization Studies in the Postmodern World* (Londra: Sage, 1990), s. 118, 119. Bu tartışmanın başında şunu belirtmeliyim ki, her ne kadar yönetim çalışmaları, iş tartışmalarında kültürü bir sorun olarak görmemiş olsa da radikal tarihçilik bu sorunun yirmi yılı aşkın zamandır farkındadır. *Sanayileşen Amerika'da İş, Kültür ve Toplum: Amerikan İşçi Sınıfı ve Sosyal Tarihi Üzerine Makaleler* [*Work, Culture and Society in Industrializing America: Essays in American Working-Class and Social History* (New York: A.A. Knopf, 1976)] adlı eserinde Herbert Gutman şirketlerin kılavuzlarında, göçmen çalışanlara "püriten bir etiğin" aşılanması için dil öğretiminden nasıl faydalanıldığına değinmektedir (s. 1-9). Gutman'ın görüşleri büyük ölçüde İngiliz emek tarihçileri E.P. Thompson ve E. B. Hobsbawm'a ve İtalyan Marksist Antonio Gramsci'den etkilenen ABD'li tarihçi Eugene Genovese'ye dayanmaktadır; bu görüşler

ABD'li şirketlere göre farklı düsturlarla hareket ettiği açık olan ve ekonomik başarıları buna dayanan Japonya ve Doğu Asya'nın, kültüre karşı yeni bir ilginin doğmasında büyük pay sahibi oldukları su götürmezdir. Ancak literatüre şöyle gelişigüzel bakıldığında bile tek nedenin bu olmadığı görülebilir. *Mükemmeliyet Arayışı*, örgütlenmede kültür sorununa karşı yavaş yavaş uyanmaya başlayan ilginin alametlerinden biridir. Daha 1980 yazının sonunda *Business Week* kültür konulu bir sayı yayımlamıştır ve yönetimde kültür meselesinin popülerleşmesinde her ne kadar esas çığırı *Mükemmeliyet Arayışı* açmış olsa da, meseleyle ilgili ilk ciddi çalışmalar bu sayıda göze çarpmaktadır. Bu çalışmalar, kültür meselesine karşı uyanan ilginin altında, kapitalist üretimde ve rekabette gerçekleşen yeni gelişmelerin ortaya çıkardığı problemlerin –yani ulusötesileşmenin– yattığını gözler önüne sermektedir. Seksenler boyunca, yönetim analistlerinin tamamıyla yüzeye çıkan Küresel ya da Ulusötesi Kapitalizm'in bilincine varmaya başlamalarıyla birlikte kültür meselesine karşı ilgi de şiddetlenerek artmıştır. Seksenlerin sonundan itibaren ise, postmodernizm, kültürel çalışmalarda öne çıkmasıyla hemen hemen aynı zaman diliminde, yönetim çalışmalarında yeni bir yaklaşım

---

Stewart Eden ve David Noble gibi tarihçileri harekete geçirmiştir. Gutman'ın tartıştığı dönemde kültürel faaliyetin amacının emekçiye seri üretim disiplininin kültürüne aşılamak olduğu belirtilmelidir; şimdi ise gereken disiplin esnek üretim disiplinidir. Kapitalist üretim örgütlenmesinde kültürün önemli hale gelişi yeni değildir; yeni olan, (bu imkânsız ya da uygulanamaz olduğunda) baskıya başvurmak yerine kültürü kullanmanın işçinin uysallaşması adına daha iyi sonuçlar doğurduğunun açıkça farkına varılmış olmasıdır. Bununla beraber, iki tarihçi nesil arasında bir fark da vardır; ilk nesil kültürü maddi kökenleri ve sonuçlarıyla değerlendirmekteydi, ikinci nesil ise kültürel analizi ekonomi politik zemininden koparmıştır. Eğer olup biteni açıklarken kapsamlı olmak yapılan yorumun geçerli olmasını sağlamada kriterse bu eserler yönetim çalışmalarının ilerisindedir. Bu anlamda, postmodernizm bir gerilemedir ve bu da onun siyasal yenilgisine denk düşer.

olarak belirmiştir; bu yaklaşım örgütün ve yönetimin kültürel varlıklar olarak kavranabileceğine yöneliktir.

Yetmişlerin sonunda ortaya çıkan yönetim çalışmaları, şirket örgütlenmesinde kültüre karşı oluşan ilginin dayandığı etmenler konusunda ipucu verir. Aşağıda, kültür meselesinin önemli yönlerini ortaya koyan belli başlı eserleri temel alarak bu yeni merakın nasıl geliştiği konusunda genel bir bakış sunmayı amaçlıyorum. Kapsamlı bir liste sunmayacağım; bahsettiğim eserler burada sadece bu yeni merakın en önemli göstergeleri oldukları için yer almaktadır, onların yeni ufuklara işaret edip etmediğiyle ilgilenmemekteyim. Örgütlenmede kültür meselesiyle ilgili aşağıda yer alan önerilerin bu konuda daha kapsamlı ve esaslı çalışmalar yapılmasına zemin hazırlayacağını umut ediyorum çünkü bu konu zamanımızın düşünsel ve ideolojik tarihi açısından müthiş önem taşımaktadır.

Ulusötesicilik ve ulusötesi üretimin yönetimi, yönetim çalışmalarında yetmişlerin sonundan itibaren iyiden iyiye göze çarpmaya başladı. 1979'da yayınlanan bir yönetim metninin başlığı *Kültürel Farklılıkların İdaresi* [*Managing Cultural Differences*] idi ve bu metin, çokulusluluk çağında, örgütsel hareket, üretim ve pazarlamada yöneticilerin karşı karşıya olduğu çokkültürcülük sorununu ele alıyordu. Metinde, yöneticilerin kültürel esneklik gerektiren bu yeni durum karşısında daha verimli faaliyet yürütebilmeleri için yeni bir eğitimden geçmeleri gerektiği ileri sürülüyordu. Bu eğitim farklı kültürler arasında dolaşırken uğrayacakları "kültür şokunun" üzerlerindeki etkisini azaltmakla kalmayacak, ayrıca, çağın gereği olan, çeşitli kültürlerin arasındaki "sinerji"den filizlenecek bir "şirket kültürü"nü yaratmaları için onları hazır hale getirecekti. Kitap, yöneticilerin eğitimi konusunda stratejiler önermesinin yanı sıra belli başlı "kültürler" (İngiltere, İrlanda, Çin, Japonya ve Orta Doğu kültürlerine ek olarak Birleşik Devletler ve Porto Riko kültürleri) ile ilgili ayrıntılı tanımlamalar da veriyordu. En ilginç olan nokta ise yazarların yönetimde Avrupamerkezciliği açıkça reddetmesiydi:

> Tek yönlü Batı bakışı ancak son birkaç on yıldır tersine dönmeye ve din, felsefe, sağlık hizmetleri ve teknolojik ilerleme gibi alanlarda Doğu düşüncesinden gelecek katkıları kabul etmeye başladı. Batı etno-merkezciliğine ve egemenliğine karşı kendini savunma olarak doğan pek çok canlanış hareketi olsa da, Doğu değerleri ve etkileri, özünde, beliren dünya kültürüne yaşamsal bir katkı sunmaktadır ki bundan yararlanmanın yolu ancak ve ancak Doğu ve Batı düşüncelerinin yakınlaşmasıdır. Bugün bu değiş-tokuşun kavşağında bilhassa Çin Halk Cumhuriyeti durmaktadır.[10]

Kültüre yapılan yeni vurguda ulusötesileşmenin sahip olduğu payı daha çarpıcı şekilde ortaya koyan, dönüm noktası niteliğindeki eser Geert Hofstede'nin 1980'de yayınlanan *Kültür'ün Sonuçları* [Culture's Consequences] adlı eseriydi.[11] Hoftstede'nin çalışmasını önemli yapan, dayandığı deneysel temel ve verilerinin kaynaklarıydı. Çalışma, 1968 ve 1972 yılları arasında "Hermes" Şirketinin (daha sonra bunun IBM'in takma ismi olduğu anlaşılacaktı) çalışanları arasında uluslararası düzeyde yapılan iki araştırmadan elde edilen 120.000 anketi temel alıyordu. Çalışmanın amacı Hermes Şirketi'nin her yana yayılmış çokuluslu çalışanlarını daha iyi kavramak, böylelikle daha iyi yönetebilmek, ve bu kültürel çeşitlilikten yola çıkarak "şirketin kendi alt kültürünü yaratabilmekti."[12] Hofstede'nin kültürün "zihinsel bir program" olduğu anlayışına dayalı çözümlemesi, anketleri, yaklaşık kırk ulusu temsil eden çalışanın sahip olduğu "iktidar mesafesi", "belirsizlikten kaçış", "bireycilik", "erillik" gibi değerlere göre mercek altına yatırıyordu. Çalışma, evrensel olarak paylaşılan bir ussallığa dayalı evrensel bir yönetim pratiğinin olamayacağını salık veriyordu; farklı uluslar her ne kadar bazı ortak

---

[10] Philip R. Harris ve Robert T. Moran, *Managing Cultural Differences* (Houston: Gulf Publishing Co., 1979), s. 33.

[11] Geert Hofstede, *Culture's Consequences* (Londra: Sage Publications, 1980).

[12] *A.g.e.*, s. 393.

değerler konusunda birbirlerine yakın dursalar da, önemli farklılıklar devam ediyordu. Bu da yönetenler ve yönetilenler arasında bir "ilişkiciliği" ve koşullara dayalı karşılıklı bir anlayışı öne çıkarıyordu. Bu çalışmanın "çokkültürcülüğe" olan ilgisi hemen göze çarpıyordu ve Hofstede sık sık "çokkültürlü örgüt"e gönderme yapıyordu.

Hofstede'nin verilerinin kaynağı kültüre karşı oluşan yeni merakta çokulusluluğun ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymakla kalmayıp, kapitalizmdeki gelişmelerin arz ettiği çokkültürcülük meselesini daha altmışlarda değerlendiren çokuluslu şirket yöneticilerinin bu konuda yönetim analistlerinden ne derece ileri bir konumda olduğunu da gözler önüne seriyordu. Bununla beraber, yetmişlerden itibaren dünya ekonomisinde, bu erken ilgiyi pekiştirecek ve çözümlemelerde kültür sorununun öne çıkmasını sağlayacak gelişmeler oldu. Japonya'nın ve hemen sonrasında da Tayvan ve Güney Kore gibi Doğu Asya'nın diğer "mucize" ekonomilerinin sahneye çıkışı, Clegg'in de öne sürdüğü gibi, kültürün ekonomik kalkınmada oynadığı rol konusundaki spekülasyonların artmasında büyük rol oynadı. Yetmişlerin sonunda Çin Halk Cumhuriyeti'nde –Harris ve Moran'dan yukarıda yapılan alıntıdaki tabirle kültürel değiş-tokuşun "kavşağı"nda– devrimin kapitalist kalkınmaya yönelmesiyle ortaya çıkan müthiş ekonomik potansiyelin de göz ardı edilmemesi gerekir.

"Doğu Asya" (ya da "Konfüçyüs", "neo-Konfüçyüs") kültürünün ekonomik kalkınmadaki itici gücüne dikkat çeken ve bu konuda çığır açan eser, fütürolog Herman Kahn'ın 1979'da yayınlanan *Dünyadaki Ekonomik Kalkınma: 1979 ve Sonrası* [*World Economic Development: 1979 and Beyond*] adlı eseriydi. Kahn'ın kitabına karşı beklentiler öylesine yoğundu ki kitap daha yayınlanmadan alelacele basılarak 1978'deki Dünya Ticaret Odaları toplantısında dağıtıldı. Eser, gelecek on yılda Doğu Asya kültürlerini konu alan –en muğlak felsefe çalışmalarından, askerî strateji ve yönetimle ilgili kitaplara kadar– teknik ve popüler eserlerin hızla artacağının müjdecisiydi. Seksen-

lerde ortaya çıkan ve Çinli dünyadaki Doğu ve Güneydoğu Asya toplumlarının "modernleşme"de gösterdiği başarıdan esinlenen Konfüçyüsçü canlanmanın destekçileri bu eserin bir dönüm noktası olduğunu sık sık dillendirecekti.[13]

Kendini "yeni-kültürcü" diye tanımlayan Kahn, "Neo-Konfüçyüsçü" toplumların, "Konfüçyüsçü etik"te görülen iki özellik sebebiyle "diğer kültürlere oranla daha yüksek büyüme oranları" kaydettiğini gözlemliyordu: bu özellikler "kendini adamış, motive olmuş, sorumluluk sahibi ve eğitimli bireylerin yaratılışı ve bağlılık, örgütsel kimlik ve ['aile, iş firması, hükümet bürosu' gibi] kurumlara sadakatin gelişmişliği"[14] idi. Max Weber'in, Doğu Asya modernleşmesi konusundaki bilimsel çözümlemelere nicedir rehberlik eden Konfüçyüsçü değerlerin kapitalist gelişimi olumsuz etkilediği düşüncesini ters yüz eden Kahn "Konfüçyüsçü etiğe dayanan toplumların sanayileşme, refah ve modernleşme yolunda pek çok açıdan Batı'dan üstün sayılabileceğini" ilan ediyordu.[15] Kahn'ın çalışması, özünde, gerçek kapitalist toplumların "keyifsiz" göründüğü bir dönemde kapitalist gelişmeye olan inancın tekrar filizlenmesini amaç edinmişti.[16] Kalkınmaya ve teknolojik ilerlemeye sorgusuz sualsiz bir bağlılık gösteren "Neo-Konfüçyüsçü" kültürler ona gerekli yardımı sağlamaktaydı. Kahn'a göre ticaret için iyi olan "çokkültürcülük" değil ihtilafı engelleyen ve gönüllü disiplin, itaat gibi erdemleri geliştiren bu kültürlerdi. Yine de, bu ve onun takipçisi olan pek çok eser, başarılı yönetimde, kültüre yapısal etmenlerden daha fazla değer atfedilmesinde önemli pay sahibiydi. Kahn, bunun da öte-

---

[13] Herman Kahn, *World Economic Development: 1979 and Beyond* (New York: Morrow Quill Paperbacks, 1979). Bu esere Ticaret Odaları toplantısında gösterilen ilgiyle ilgili önsöze bakınız. Konfüçyüsçü canlanma için bkz. Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism", *boundary* 2, (Kasım 1995), s. 29-73.

[14] Kahn, s. 128.

[15] *A.g.e.*, s. 121.

[16] *A.g.e.*, s. 3.

sinde, tıpkı Harris ve Moran gibi yönetimde Avrupamerkezciliğe karşı çıkmaktaydı; ayrıca çokkültürcülük gibi bir yükün altına girmediği için, Doğu Asya kültürünün yeni kapitalizm kültürünün en başta gelen adayı olduğunu çok daha açık bir şekilde vurgulamaktaydı.[17]

Bu çalışmaların kültürü kullanış biçimini açıklarken konuyla ilgili iki gözlemden yararlanılabilir. İlk olarak, bu çalışmaların tümü, kültürü belli ölçülerde şeyleştirmektedir. Bu, "kültürel farklılıkların idaresi"nin altında yatan esas niyetin ve kültürden şirket amaçlarını gerçekleştirme doğrultusunda yararlanma arzusunun getirdiği bir zorunluluktur. Bundan dolayı, Harris ve Moran eserlerine farklı kültürlerle ilgili yaptıkları betimlemeleri de eklemişler, bu kültürleri, onları benimseyen bireylerin davranışlarını karakterize ettiği varsayılan özellikleriyle resmetmişlerdir. Kültürü "zihinsel bir program" olarak gören ve bu nedenden dolayı onun yeniden programlanmaya ve değişime açık olduğunu düşünen (ve yaptığı iki araştırmanın arasındaki dört yıllık sürede gerçekten de bazı değişimlerin gerçekleşmiş olduğunu saptayan) Hofstede ise IBM çalışanları üzerinde yapılan araştırmanın sonuçlarından uluslara ait yargılar çıkarmaktan geri kalmamıştır; oysa deneklerin IBM çalışanları olmalarından ötürü (herhangi bir "ulus"a içkin olan farklılıkların tümü hariç) kültürlerinde görülen tipik özellikleri yansıtmayabilecekleri ileri sürülebilir. Kültürü en kaba şekilde uygulayan belki de Herman Kahn'dır; o, aralarında büyük farklar bulunan toplumları "neo-Konfüçyüsçü" kültüre dahillermiş gibi göstermekle kalmaz, Doğu Asya kökenli her şeyi "neo-Konfüçyüsçülük"le bağdaştırır.[18] Gel gelelim, hem Kahn, hem de "Doğu ve Batı

---

[17] 1980'lerin ortalarında Japonya bir "yönetici Mekkesi" olmaya başlamıştı ve "ABD'nin rekabet gücünün düşmesinden hayıflanan uçaklar dolusu yönetici yeni fikirler üretebilmek için düzenli olarak Japon fabrikalarını gezmeye başladı." "Management Meccas", *Business Week* (18 Eylül 1995), s. 122-132, s. 123.

[18] Bunun nedeni Kahn'ın "neo-Konfüçyüsçü" kültürün özelliklerini tarif ederken seçtiği kaynakların bir kısmının esasen Doğu

arasındaki kültürel değiş-tokuş" fikriyle ortaya çıkan Harris ve Moran, Avrupamerkezciliğe karşı koyarlarken hayli Avrupamerkezci, Şarkiyatçı bir kültür anlayışından yola çıkarlar ki bu anlayış artık yeni kapitalizm kültürünün içindeki anlayıştır. Onların eserlerinin Edward Said'in *Şarkiyatçılık* eseriyle hemen hemen aynı zamanlarda yayınlanmış olması ilginçtir zira *Şarkiyatçılık*, bu eserlere rehberlik eden şeyleştirilmiş kültür anlayışlarının, kültürel çalışmalarda kıyasıya sorgulanmaya başlanmasında öncü olmuş bir eserdir. Bu rastlantı şunu akla getirmektedir: Bu eserler her ne kadar "Avrupamerkezcilik"ten vazgeçilmesi gerektiği iddiasıyla yola çıkmış olsalar da, diğer kültürleri temsil ediş biçimleri hâlâ modernliğin kategorileştirme üslubunu andırmaktadır; yani kültürel karmaşıklık düşüncesinden kaçmaya devam etmektedirler zira bu düşüncenin basit ulus ve kültür denklemleri ya da daha basit Doğu-Batı ayrımlarıyla ifade edilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Öte yandan yapılabilecek ikinci gözlem de şudur: Harris, Moran ve Herman Kahn örneklerinde görüldüğü gibi, bu eserler, Avrupamerkezciliği reddedişleri ve örgütün tek bir evrensel ussallığa değil hem içinde hem de dışında var olan kültürel karmaşıklığa tabi olduğunu teslim edişleriyle modernliğin ötesini işaret etmektedirler. Belki daha da önemlisi, bu eserlerde kültür tartışmalarının, kültürel farklılık tartışmalarının içinde yer alan, yeni örgütlenme teknikleriyle ilgili tartışmalarla neredeyse ayrılamaz biçimde iç içe geçmiş olmasıdır; örgütlenme tekniklerinde gerçekleşen bu yenilikler, David Harvey'nin sonradan taktığı adla "postmodernliğin durumu"yla bağlantılıdır. Stewart Clegg, bahsedilen zaman diliminde yönetim çalışmalarında, kalite çemberlerine, takım çalışmasına, yönetici-çalışan yakınlaşmasına, tüketici yönelimli araştırma ve geliştirmeye, *just-in-time* üretime vs. doğan ilgiyi işaret etmektedir; bunların tümü Japon yönetim teknikleriyle bağlantılı idi

---

Asya toplumlarındaki ortaklığı değil de Japonya'nın eşsizliğini vurgulayan bir "Japonluk söylemini" (*Nihon-jinron*) ifade ediyor olmasıdır.

ve sonraları postmodern ya da post-Fordist olarak adlandırılacak bir yönetim yaklaşımını karakterize etmekteydi; bu da sadece yönetim yaklaşımında gerçekleşen bir değişimin değil daha da önemlisi yönetim pratiklerindeki bir değişimin sinyalini vermekteydi.[19] Peters ve Waterman'ın 1982 tarihli *Mükemmeliyet Arayışı*'nda öne sürdükleri gibi bu pratikler, kültürel sınırlara sahip değildi ancak "en iyi işleyen" şirketlerin yönetimini karakterize eden pratiklerdi. Bu anlamda, özellikle Harris ve Moran'ın kaleme aldığı eser erken kaleme alınmış bir eser sayılabilir zira "kültürel farklılıkların idaresi" ile "örgütlenme kültüründeki değişim" burada dikkatlice harmanlanmaktaydı. Bu iki yazar, örgütlenmede "bürokrasi'den "bürokrasisizliğe"[20] doğru bir geçişin olduğunu düşünmekteydi; bunlardan ilki "sürekliliği, hiyerarşiyi ve işbölümünü" temsil ederken ikincisi "hızlı hareketi, bilgi zenginliğini, geleceğin kinetik örgütünü" temsil ediyordu. Bu örgütlenme kültürü ayrıca yeni bir kişilik tipini gerektiriyordu: "eski örgüt adamı"na karşı yeni "birliğe ait" insanı.[21]

Buradaki esas mesele, kapitalizmde devam eden değişimlerin gerektirmesi nedeniyle yönetimde yaşanan dönüşümlerin, "çokkültürlü" iş gücünü idare etme ihtiyacının sonucu olan kültür tartışmalarıyla iç içe geçmiş ve kültürün yönetimde sahip olduğu değeri artırmış olmasıdır. Her iki durumda da kültürün önemli bir mesele olarak ortaya çıkmasına neden olan, kapitalist üretim ve tüketimin ulusötesileşmesiydi: Bir zamanlar, ussallığın kök

---

[19] Clegg, *Modern Örgütlenmeler* [*Modern Organizations*] adlı kitabında modernlik ile postmodernliğin yönetim uygulamaları arasındaki zıtlıkları başarılı bir şekilde tarif etmiştir, *a.g.e.*, 5. ve 6. bölümler.

[20] Bir yönetim teorisi terimi olan *adhocracy*, bürokrasinin tersine, hiyerarşinin yokluğuna gönderme yapar. Örgütün tüm üyeleri karar alma yetkisine ve örgütün geleceğini belirlemede söz sahibi olma yetkisine sahiptirler. [—*çevirmenin notu*.]

[21] İkisinin arasındaki farklar için Harris ve Moran'ın eserlerindeki tabloya bakınız, s. 108-109.

salmasıyla kaybolacağı düşünülen kültür artık evrensel ussallık varsayımlarını sınırlandırabilecek özerk bir güç olarak belirmişti. Eğer bu yeni anlayışın kaynaklarından biri "çokkültürlü" iş gücünü yönetme konusunda ortaya çıkan sorunlarsa, diğeri de farklı pratiklere ve daha iyi iş görme mantığına göre işleyen bir rekabetin doğuşuydu.[22]

Yukarıda bahsedilen çalışmaların yayımlanış tarihlerinin, siyasal ekonomide kapitalizm bünyesinde gerçekleşen değişimlere yönelik bir ilginin belirmeye başlamasıyla aynı zamana denk düşmesi şaşırtıcı değildir; ortaya çıkan acar durum, Fordizm'den post-Fordizm'e geçiş, Küresel Kapitalizm'in, "örgütsüzleşmiş kapitalizmin", esnek üretim rejiminin doğuşu vs. gibi çeşitli isimlendirmelerle tanımlanıyordu. F. Frobel, J. Heinrichs ve O. Kreye'nin *The New International Division of Labor* [*Yeni Uluslararası İş Bölümü*] (Cambridge: Cambridge University Press) adlı eserleri 1980'de yayınlanmıştı; Michael J. Piore ve C.F. Sabel 1984'te *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity* [*İkinci Sınai Taksim: Refah Olanakları*] (New York: Basic Books) adlı eserlerini yayınladılar; bunları Claus Offe'nin 1985 yılında yayınlanan *Disorganized Capitalism* [*Örgütsüzleşmiş Kapitalizm*] (Cambridge, MA: The MIT Press, 1985) adlı eseri ile Scott Lash ve John Urry'nin aynı sıralarda (1987) çıkan *The End of Organized Capitalism*'i [*Örgütlü Kapitalizmin Sonu*] takip etti. David Harvey'nin *The Condition of Postmodernity*'si (Cambridge, MA: Basil Blackwell) 1989 yılında ve J.S. Ross ve Kent C. Trachte tarafın-

[22] Ussallık ve kültür arasında burada çizdiğim ayrım, Carl Pletsch'in ünlü makalesi "Üç Dünya ya da Sosyal Bilimsel İş Bölümü, 1950-1975 dolayları"nda da yaptığı ayrıma çok şey borçludur, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975", *Comparative Studies in Society and History* 23 (Ekim 1981), s. 565-590. Pletsch bu makalede "modernleşme teorisi"nin önemli bir varsayımına dikkat çekiyordu; bu varsayım, ussallığın Birinci (ya da kapitalist), ideolojinin İkinci (ya da sosyalist) ve kültürün Üçüncü (ya da gelişmemiş) Dünya ile özdeşleştirilmesiydi.

dan kaleme alınan *Global Capitalism: The New Leviathan* (Albany: SUNY Press) 1990 yılında yayınlandı. O döneme ait literatürün yardımı olmadan, bu liste daha uzayıp gidebilir. Dünya ekonomisinde yirmi yıldır varlığını sürdüren güçlerin farkedilmesini sağlayan siyasal bir gerilemenin yaşandığı 1980'lere damgasını vuran Reagan/Thatcher "devrimi" oldu.

Reagan/Thatcher "devrimi"ni olanaklı hale getiren, üretimde yaşanan ve sermayenin örgütlenmesini yeniden şekillendirmekte olan devrimsel değişimlerdi. Bahsedilen eserlerin önemi verdikleri mesajda yatmaktadır: kapitalizm yeni bir gelişim evresine girmişti ve sermayenin eski çokuluslu örgütlenmesi, (yukarıdaki iki anlamıyla: hem faaliyette hem de rekabette) çokulusluluğun bastırması ve yeni teknolojilerin yardımları sonucu "ulusötesi" terimiyle nitelendirilebilecek yeni bir örgütlenme biçimi karşısında teslim bayrağını çekmişti.

Ulusötesicilik çeşitli boyutlarıyla kavranabilir. Uzun süreden beri ulusötesi olan para akışını bir yana bırakacak olursak, belki de en önemli boyut mal (daha doğrusu üretim) zincirlerinin üreyişidir; ya da mal üretiminin mekânsal olarak yayılışı; artık bir malın üretiminde, ham maddeden son ürüne kadar olan aşamalar ulusal sınırları aşan geniş bir mekân diliminde gerçekleşmektedir. Bu "yeni uluslararası iş bölümü"nü olanaklı hale getirmiş olan, iletişimi hızlandırarak tasarımın yapıldığı yer ile üretimin yapıldığı yer(ler)in birbirinden ayrılmasına imkân veren yeni bilgi teknolojileri ve pazarlama giderlerini minimuma indirirken çeşitli yerlerdeki ucuz iş gücünden faydalanma olanağı sağlayan konteyner taşımacılığı ekonomisiydi. II. Dünya Savaşı'nın yan ürünü olan otomasyon alanında gerçekleşen devrim, standardizasyona yol açmakla kalmayıp pazar taleplerini karşılamada, artık vasıflı işçi gücüne bağımlılık olmaksızın, yeni bir esnekliği de beraberinde getirdi.[23] Pazarlama alanında, rekabetin pazardaki belir-

---

[23] Taşeronlaştırma ve "küresel kaynak edinme" konularında bkz.

sizliği artırması sonucu "niş pazarlamacılığı", "gerilla pazarlamacılığı" gibi isimlerle anılan yeni uygulamalar ortaya çıktı; bu uygulamalar, daha küçük pazar paylarını daha büyük bir esneklikle kapmaya yönelikti ki bunu olanaklı hale getiren yine üretimde doğan esnekleşmeydi. Buradaki tartışmayla ilgili nokta, üretimde ve pazarlamada, sürekli değişen talebi en hızlı ve en verimli şekilde karşılayabilecek daha küçük ve esnek üretim ve pazarlama birimlerinin varlığını gerektiren yeni imkânların doğmuş olmasıdır (bunu en iyi yeni ekonominin "*just-in-time* üretim"i ile Fordist ekonominin "*just-in-case* üretim"i arasındaki zıtlık ifade eder; bunlardan ilki hızlı yanıt vermeye yönelikken diğeri –var olan pazar belirsizliği koşullarında– daha savruk bir şekilde envanter biriktirmeye çabalar). Ayrıca, yeni faaliyet tarzı, örgütlenmenin karar mekânizmasında bürokratik merkezden yerele doğru bir kayışı gerektiriyordu (bu da eski uygulamalarda görülmeyen bir şeyi, yerel kadroların iyileştirilmesini zorunlu kılıyordu). Çokkültürcülük artık çalışanlara has bir özellik olmaktan çıkmış, yönetimsel bir zorunluluğa dönüşmüştü.

Ulusötesicilik ve onu olanaklı kılan otomatik üretim, hem yönetim hem de işle ilgili radikal değerlendirmelere ve kavramlaştırmalara yol açtı. Bu değerlendirmenin nasıl olduğu yukarıda bahsettiğim çalışmalardan da anlaşılabilir ancak bu konuda özellikle üzerinde durmak istediğim bir eser var. Bu eserin yazarı, sadece kapitalist dünya ekonomisindeki yeni gelişmeleri çözümlemek bakımından değil onları şekillendirmek bakımından da oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır. Robert Reich'ın *Ulusların İşi* [*The Work of Nations*] adlı eseri (eserin adı gibi sonraları ABD hükümetinde Çalışma Bakanlığı'na atanacak olan

---

Gary Gereffi, "Global Sourcing and Regional Divisions of Labor in the Pasific Rim", *What Is in a Rim? Critical Perspectives on the Pasific Region Idea,* (ed.) Arif Dirlik (Boulder, CO: Westview Press, 1993). Otomasyon konusunda bkz. David Noble, *Forces of Production: Social History of Industrial Automation* (New York: Oxford Press, 1986).

yazarının da gözü yükseklerdedir) ulusötesi kapitalizmin sahip olduğu yeni taleplerle uyumlu olarak gelişen yeni iş anlayışları hakkında ip ucu verir. Demokrat bir akademisyenin, Cumhuriyetçi hükümetlerin dünya ekonomisinde gerçekleştirdiğini açıkça "devrim" diye nitelendiriyor olması da ayrıca ilginçtir. Reich, kitabında eski eğilimlerin özetini çarpıcı bir şekilde verir; ABD'deki yönetici çevrelerine konuyla ilgili önemli bakış açıları sağlarken gelecekle ilgili ipuçları da vermektedir.

1980'lerin kapitalist dünya ekonomisinde beliren düşüncelerin özetini verirken *Ulusların İşi*'nde şunları yazmaktaydı Reich:

> Ortaya çıkan uluslararası ekonomide, yabancı şirket ve sanayilerle rekabet halinde olan çok az Amerikan şirketi vardır; tabii eğer *Amerikan* derken işin yürütüldüğü ve değerin katıldığı yeri kastediyorsak. Artık tipik hale gelen, ABD'den yönetilip mali sermayesinin büyük bölümünü gene oradan alsa da araştırma, tasarım ve üretim tesisleriyle Japonya, Avrupa ve Kuzey Amerika'ya yayılmış olan küresel ağdır; Güneydoğu Asya ve Latin Amerika'daki ek üretim tesisleri, tüm kıtalarda var olan dağıtım merkezleri ve ABD'lilerle birlikte Tayvanlı, Japon ve Batı Alman mali destekçiler ve yatırımcılar da bu ağa dahildir.[24]

Beliren dünya ekonomisindeki "trendler"le ilgili yaptığı yorumdan yola çıkan Reich, yeni kapitalizmin gerektirdiği farklı emek türlerini tanımlamaktadır kitabında: bunlar, "rutin üretim hizmetleri" (bir zamanlarki adıyla "proletarya"), "kişisel hizmetler" (daha önceki adıyla hizmet sektörü; sekreterlerden dükkânlarda hamburger yapanlara kadar herkes bu sektöre dahildir) ve yüksek eğitim seviyesiyle, uzmanlıkların nakledilebilirliğiyle, esneklikle karakterize edilen yeni çağın paradigması olarak, yeni ortaya çıkan sektör, "simgesel-analitik hizmetler"dir. Reich'a göre bir ülkenin dünya ekonomisinde ayakta kalmasının koşulu

---

[24] Robert Reich, *The Work of Nations* (New York: Alfred A. Knopf, 1991), s. 171.

bu son emek türüne ait kaynaklara hakim olmasına bağlıydı: "simgesel-analitik sektör" sahip olduğu araştırma ve tasarım gücüyle ve esnekliğiyle, dünya ekonomisinin liderini belirleyen sektördü. Bu nedenle gelişmenin hedefi, bu amaç doğrultusunda verilecek eğitim olmalıydı.

Eski çağa ait us-kültür ayrımını yeniden kavramlaştıran Reich, uzun süredir var olan kafa-kol emeği ayrımını, bir sınıfın küresel sahnede kalabilmesinin belirleyicisi olarak yansıtıyordu; kafa emeği Birinci Dünya'ya, kol emeği ise Üçüncü Dünya'ya denk düşmekteydi. Varsayımlarının aksine göz ardı ettiği, kafa ve kol emeğinin, ulusal kökenden bağımsız olarak, herhangi bir kaynaktan gelebileceğiydi; zira, hangi tür emeğin artırılması gerektiğini uzun vadede belirleyecek olan ulusal ihtiyaç değil şirket ihtiyacıydı. Nasıl Birleşik Devletler'de kol emeğinin artırılması ve sonucunda da "Üçüncü Dünyalılaşma"nın artması mümkünse, başka yerlerde de kafa emeğinin geliştirilmesi ve böylelikle de Üçüncü Dünya'nın içinde "Birinci Dünyalar"ın ortaya çıkması mümkündü. Hangi emeğin artırılması gerektiğini belirleyen ulusal köken değil şirketin iyiliğiydi; diğer bir deyişle, sermaye birikimiydi. Reich'ın böyle bir anlam bulanıklığına yol açmış olması şaşırtıcı değildir (kendini bu şekilde Wall Street'teki tiplere kabul ettirmesi de; Clinton ekonomi kurmaylarının çekirdeğini bu kişilerden oluşturmuştu ve daha önceki Cumhuriyetçi hükümetin kurmayları arasında onların oranı bu kadar fazla değildi); çözümlemesinin başlangıcından itibaren, sermayenin hareketlerini açıklarken, ucuz ve uysal emeğin burada sahip olduğu yeri önemsiz görüyor, bu açıklamanın çalışanların "niteliği" göz önünde bulundurularak yapılabileceğini söylüyordu; "niteliği" belirleyen bulunulan eğitim seviyesiydi; ki Reich bunları söylerken Üçüncü Dünya'dan toparlanıp orada yetiştirilebilecek az eğitimli işçiler uğruna yüksek eğitim almış, vasıflı personelin işten çıkarılmasının an meselesi olduğunu tamamıyla es geçiyordu. Amacı ne olursa olsun, yaptığı ayrım bir otosansürün göstergesidir; bu sansürün sebebi ister kendi ister başkaları olsun, onun

sonucunda, ne Birinci ne de Üçüncü Dünya'ya hayrı olan günlük yıkım ussallaştırılmaktadır.

Yine de, Reich'ın ayrımı, günümüz dünya ekonomisinde kültüre verilen büyük değerin kökenlerinden birine işaret eder: Bu ekonomide rastlanan işçi, simgesel-analisttir. O sadece bir kültürü alan değil, özneleşirken kültürü yaratandır da. Yüksek seviyede uzmanlık sahibi olsa da seri üretim angaryasına ve pek sesini çıkartamadığı yönetim kararlarına boyun eğen, kapitalist modernliğin proleterinin aksine, simgesel-analitik modeline göre yaratılan yeni işçi, ürün ve üretim süreci üzerinde daha fazla kontrolü olan kapitalizm öncesi zanaatkara yakın durur.[25] Üretim sürecini daha fazla kontrol etme hakkı kazanan yeni işçi gerçekten de proleterden çok girişimciye benzer; yapıp ettikleri artık onun sorumluluğundadır. *Business Week*'te yakın zamanda yayımlanan, "yeni iş dünyası" konulu özel bir raporda şunlar söylenmektedir:

---

[25] Bu noktada, postmodern teorileştirmenin tüketim ve "işaretler" rejiminin karşısında üretime gösterdiği ilgisizliğin ortaya çıkardığı sorunu değerlendirmem yerinde olacak. Nasıl Reich Birinci/Üçüncü Dünyaları kafa/kol emeği yönünden görüp ifade etmekteyse, eski kapitalizmle bağdaştırılan üretim şekli de, doğru ya da yanlış, "Üçüncü Dünya"ya havale edilmekte ve Birinci Dünya, "simgesel-analist"in, yani "işaretler"i üretenin, ve "başka yerlerde" üretilen malları tüketenlerin dünyası olarak belirmektedir. Birinci Dünya'nın ürünü olan postmodernizmin maddi üretimle değil de "işaretler"le uğraşması şaşırtıcı değildir. Bu postmodernizmin sahip olduğu ideolojiye ışık tutmaktadır; Reich, Birinci Dünya'da, üretime dayalı işlerin ihracı sonucu marjinal hale gelen ve "Üçüncü Dünyalılaşan" pek çok kişiyi es geçerek nasıl "simgesel-analisti" ileri işçi paradigmasına çeviriyorsa, postmodernizm de kendi yapısal koşullarını reddetmesi nedeniyle gündelik hayatın maddi problemlerinin hesabını işaretler rejiminden sorarak bunları hasır altı eder. Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism* (Londra: Sage, 1991) [*Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1996.] ve Scott Lash, *Sociology of Postmodernism* (Londra ve New York: Routledge, 1990) tüketim perspektifinden de olsa, postmodernizmin sınıfsal temelini vurgulamaktadırlar.

> Hareket kabiliyeti. Yetke. Takımlar. Sanal ofisler. İşe bilgisayar hatlarıyla gitme. Yeniden kurma. Yeniden yapılanma. Katmansızlaşma. Dış kaynaklardan edinme. Değişkenlik. Bu kelimeler tanıdık gelmiyorsa gelmeli: Onlar sizin hayatınızı değiştiriyor. Son on yılda iş, belki de seri üretimin gelişinden bu yana ilk defa, yeni bir tanım kazanmış durumda. (...) Şirket ve işçi arasındaki yeni sözleşme, paternalizme son verirken, öz-güveni gündeme taşıyor. Yaşam boyu koşulsuz istihdama elveda.[26]

Ya da Robert Reich'ın Çalışma Bakanı olduğu sırada Detroit'teki İş Konferansı'nda dediği gibi, işçiler işverenlerine katlanmaya çalışmak yerine "esnek beceriler" edinmeye önem vermelidir; iş güvenliği "işverene tahammül"den çok "portatif beceriler"e bağlıdır. Böylece işçi "başka bir işin de altından kalkabilme konusunda donanım sahibi" haline gelir.[27] Küçük ölçekli ticaretin destekçisi olan INC dergisi işçinin girişimci gibi, yönetenin de işçinin denetimcisi değil de girişimdeki ortağı gibi resmedilmesinde büyük pay sahibidir (bu, "açık-defter yönetimi" [*open-book management*] olarak tanımlanmakta olup burada yönetici tüm bilgisini işçilerle paylaşmaktadır). Dergide yer alan bir başyazıda, bu yeni iş ve yönetim anlayışının, emek ve sermayenin arasındaki "Yüzyıllık Savaş"ın sonunu getireceği belirtilmektedir.[28]

Küreselleşmiş yeni üretim biçimlerinin ve genişleyen pazarlarda sayıları katlanarak artan rakiplerin arasında var olan şiddetli rekabetin yarattığı aciliyetler, son yıllarda pek çok yönetim uygulamasının denenmesine neden ol-

---

[26] Başmakale, "The New World of Work", *Business Week*, 17 Ekim 1994, s. 76-87.

[27] *Wall Street Journal* haberi (16 Mart 1994). Aynı konferansta, Başkan Clinton Amerikalı işçilerden "sıkça işlerinden olmalarını gerektiren üretim kazançlarını kabul etmelerini" istemiştir. WSJ (15 Mart 1994).

[28] INC (Haziran 1995), s. 32. Ayrıca aynı sayıda proleterden yeni tip işçiye dönüşmeyi başaran bir çalışanı konu alan çarpıcı bir düşüş ve kefaret hikâyesi vardır.

muştur. Bu denemeler buradaki tartışmanın kapsamı dışındadır ancak onların ortaya çıkmasının altında yatan ve kolayca anlaşılabilecek düşünceler burada özetlenebilir. Yeni şirket, bir yandan, sürekli değişen koşullara uygun bir hız kazanmayı başarmalıdır, bu da sürekli değişime karşı duran yapısal ve bürokratik engellerin yok edilmesini gerektirir. "Yapısızlaşmış" (ya da Scott Lash'in deyimiyle "ayrımsızlaşmış") bir örgüt, "kaos"la, merkezî bir hiyerarşiyle denetlenen bir örgüte oranla daha iyi başa çıkar. Öte yandan, böylesine değişkenlik gösteren koşullar altında şirketin bir bütün olarak hareket etmesi her zamankinden daha fazla önem taşımaktadır. Bütünlüğün en iyi bürokratik denetim yoluyla sağlanacağına dayalı eski varsayımlar, verimlilik adına yok edilmelidir artık; yeni eğilim, "işçiler"e daha fazla inisiyatif vermek ve onlara örgütte söz sahibi olduklarını hissettirmek böylelikle de onların gönüllü olarak itaat etmesini sağlamaktır. Gene de bu inisiyatifi alan işçiler arasında en fazla güven duyulanlar belirli bir esnekliğe ve çeşitli uzmanlıklara sahip olan işçilerdir; yani "eğitimli" işçiler; "eğitimliliğin" temel göstergesi, kendini örgütsel ihtiyaçlar ve talepler doğrultusunda "yeniden yaratma" yetisi ve arzusudur. Bu iki temel düşünceden üçüncü bir sonuç doğar: en iyi işleyen şirket, açık olan ve zirve yönetimi ile işçiyi birbirlerine yakınlaştıran şirkettir.

Muhtemel ya da inşa edilen istikrarsızlık ve resmî kuralların olmayışı gibi koşulların altında, şirketin bir bütün olarak hareket etmesini sağlayacak olan kültürdür (ve ideolojidir). Şirketin, hakkında tahmin yürütülmesi pek mümkün olmayan ve genelde de onun düşmanı olan çevreyle baş edebilmesini olanaklı hale getirecek bir şirket kültürünün yaratılması esastır. İkinci olarak ise örgütün içinde başka "altkültürlerin" ortaya çıkmasına engel olunmalıdır; özellikle orta düzey yöneticiler, kısmi çıkarları doğrultusunda bu tarz altkültürleri yaratma potansiyeline sahiptir. Eğer bahsedilen düzeyde bir "küçülme"ye gidilmeyecekse, hizipleşmeyi önlemek için personeli çevreye

dağıtmak büyük önem taşır.[29]

Son on beş yılda, yönetim ve iş literatüründe "kültür"e yapılan vurguda bir kayma yaşanmıştır: kültür, ulusötesileşmenin sonucu olarak yüzleşilmesi gereken bir problem olmaktan çıkıp örgütsel başarının (ve devamın) asli unsuru olan birleşmenin kökeni haline gelmiştir. Bu dönüşüm, kapitalizmde gerçekleşen temel yapısal değişimlere denk düşmektedir. Kültür ideolojisinin, örneğin bir "şirket kültürü"nün yaratılması konusunda oluşan inancın, bu yapısal dönüşümlerin özerk bir belirleyicisi olup olmadığını ölçmek zor olsa da olasılık dışı değildir; sözgelimi yeni "şirket kültürü" denetim sağlama amacına yöneliktir ancak bu literatürde bariz bir şekilde hasır altı edildiği gibi denetim sözcüğü de açıkça dillendirilmez. Aşağıda bu soruna dair daha fazla şey söyleyeceğim. Şimdi, bu dönüşümlerin yaşandığı sırada beliren yeni postmodernist örgütlenme çözümlemelerinin üzerinde durmak istiyorum; bu çözümlemelerde yeni kavramlaştırmalardan yararlanılmıştır.

---

[29] Bu özet pek çok eserden çıkartılabilir zira doksanlarda "küçülmeye gitme"nin başlamasıyla birlikte buradaki düşünceler popüler bilincin içine girmiş durumdadırlar. *Business Week*'in yukarıda geçen iş konulu makalesi bize bu konuda bir özet sunar. Ayrıca aynı dergideki başmakaleye bakınız, "Management Meccas", *a.g.e.* (18 Eylül 1995). Yine, konuyu bir "ders kitabı" gibi kapsamlı şekilde ele alan şu esere bakınız: Harrison M. Trice ve Janice M. Berger, *The Cultures of Work Organization* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1993). "Yönetimde kaos", yönetim gurusu Tom Peters'in en sevdiği temalardan biridir; Peters, aynı zamanda, her kaynaktan, o nereye ve hangi zamana ait olursa olsun, feyz alan "ne olsa gider" (anything goes) yönetiminin de savunucusudur ki onun Mao Zedong'tan ve eserlerinden de yararlanmakta olması şaşırtıcı değildir. Bkz. yeni kitabı, *Liberation Management: Necessary Disorganization for the Nanosecond Nineties* (New York: Alfred A. Knopf, 1987). Yönetimde bugün görülen deneyciliğin ve yönetimle ilgili kavramlaştırmaların sıkça gerillaların savaş şeklini andırdığına daha önce değinmiştim. Bkz. Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover ve Londra: Wesleyan University Press, 1994), s. 70-73.

Kabaca, postmodernliği yaratanın kapitalizmdeki yeni gelişmeler olduğu ileri sürülebilir: Bu gelişmeler, kapitalist modernlikle ilintili eski örgütlenme biçimlerini mahkûm etmiş ve istikrarsızlaşmaya katkıda bulunan örgütsel deneyciliği ve yapısızlaşmayı doğurmuştur; modernliğin "kesinliklerine" karşı postmodern hayatı karakterize eden işte tam da bu istikrarsızlık durumudur.[30] Postmodernizmin bir eğilim ve epistemoloji olarak sahneye çıkışına yine aynı gelişmelerin yol açıp açmadığı tartışmalıdır. Yukarıdaki tartışmadan da anlaşılabileceği gibi, postmodernizmle (ve onun postkolonyalizm gibi yan kollarıyla) ilintili entelektüel eğilimlerin çoğu, yönetim ve iş literatüründe beliren eğilimlerle en azından sözcük dağarcığı seviyesinde örtüşmektedir: Yerel ussallıklar adına evrensel ussallığa karşı çıkışta, kültüre aygıtsal usun üstünde değer biçişte, çokkültürcülük adına Avrupamerkezciliği reddedişte, olumsallığı ereksellliğin üzerine koyuşta, değişkenlik arayışında, esnekliğin ve işin sürekli yeniden yaratılışının savunulmasında görüldüğü gibi özlerin ve öznelliklerin reddinde (bunun sonucu yöneticinin ve işçinin aynı öznelliğe sahipmiş gibi

---

[30] Burada sadece postmodern duruma dair bir görüntüyü tekrarlıyorum, yoksa M. Berman'ın modernizm konusunda yaptığı çalışmada başarılı şekilde ortaya koymuş olduğu gibi, belli ideolojik inançlar hariç modernliğin "kesinliği" tartışmaya açıktır. *All That Is Solid Melts Away: The Experience of Modernity* (Londra: Verso, 1983) [*Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Aktuğ – Bülent Peker, İletişim Yay., 2004]. Bununla beraber, siyasette ve ekonomide istikrarsızlaşmaya doğru gidildiği görüşü akla yakın gelmektedir. Bu bağlamda, "Fordizm"den "post-Fordizm"e geçiş gibi örgütsel bir dönüşüm tanımının geçerli olması için "post-Fordizm"in "Fordizm öncesi"nin ve hatta "sanayileşme öncesi kapitalizm"in pratiklerinden de çok şey aldığı hesaba katılmalıdır. Yukarıda tanımlamış olduğum yeni iş anlayışı zaman zaman "proleter"e dayalı işten "zanaatkar"a dayalı işe dönüş olarak da tarif edilir zira yeni işçi daha çok ürün ve üretim süreci üzerinde denetim sahibi olan bir ustayı andırmaktadır. Bir kritik için bkz. Edward Shorter, *a.g.e.*, Giriş. Ayrıca çağdaş kapitalizmde eski tarzların yeniden ortaya çıkışı konusunda bkz. Cooke, *Back to the Future, a.g.e.*

görülmesidir), yönetimin şirket ve işçi arasındaki müzakereye göre gerçekleştiği ısrarında ve elbette, kültüre, örgütü ve öznelliği şekillendirme konusunda atfedilen önemli ve özerk rolde. Bu tartışmaları postmodern yapan içerdikleri söz dağarcığı ve fikirler bütünüdür. Kenneth Gergen, postmodernizmin doğuşu ile örgütlenme teorisi ve pratiğindeki yeni gelişmelerin arasındaki ilişkiden bahsederken şu gözlemi yapmaktadır: "örgütlenme teorisi, düşünsel dünyada meydana gelen pek çok gelişmeye karşı pek bağışıklık sahibi olamamıştır. Aslına bakılırsa, örgütsel topluluk, söz konusu pek çok meselede önemli pay sahibidir." Gergen "örgütsel topluluk"la neyi kastettiğini belirtmese de, örgütlenme teorisini konu alan, yayımlanış tarihleri seksenlerin başına kadar giden ve "önemli derecede postmodern istikamete doğru" dönen ya da "postmodern bir tavır" takınan sayısız eserin adını zikretmektedir.[31]

Örgütsel çalışmalarda postmodernizmin tam olarak olgunlaşması, kültürel çalışmalardaki postmodernizme çok şey borçludur. Robert Cooper ve Gibson Burrell'a ait ve 1988'de yayınlanan (ileride sıkça zikredilecek) makale bu konuda dönüm noktası olmuştur; örgütsel çalışmaları, "beşeri bilimlerde, 'modernizm' ve 'postmodernizm' gibi iki karşıt anlayışın arasında devam eden kavgayla (...) ve bunun örgütsel çalışmalarda doğuracağı sonuçlarla" tanıştıran bu makaledir.[32] Makale, postmodernizmdeki temel düşünceleri ana hatlarıyla veriyor ve özellikle Nietzche'nin postmodernizme olan katkısını vurguluyor, Deleuze ve Guattari'ye, Derrida'ya, Foucault'ya, Lyotard'a vs. referans veriyordu. Postmodernizm tartışmasına sonradan katılan yazarlar bu listeye Bakhtin'i, Baudrillard'ı ve Geertz ve

---

[31] Kenneth J. Gergen, "Organization theory in the Postmodern Era", (ed.) Michael Reed ve Michael Hughes, *Rethinking Organization: New Directions in Organization Theory and Analysis* (Londra: Sage, 1992), s. 207-226.

[32] Robert Cooper, Gibson Burrell, "Modernism, Postmodernism and Organizational Analysis: An Introduction", *Organization Studies*, 9/1 (1988), s. 91-112.

Clifford gibi antropologları da eklediler (bu listede çalışması müthiş bir teorik öneme sahip olan Fredrick Jameson'ın eksikliği ilginçtir).[33]

Modernist/postmodernist ayrımı, Cooper ve Burrell'a, örgütsel teoride var olan alternatifleri ortaya koyma imkânı tanımıştır:

> (1) göndergesel, eğitsel ve insan ussallığının dışavurumu olarak kavranan bir 'denetim' modeli; (2) öz-göndergesel, süreçsel (sözgelimi, sabit bir konuma sahip olmayan) ve otomatik [örneğin dış denetimden (insan denetiminden) bağımsız] işleyen bir "otonomi" modeli. 'Denetim' modeli, özellikle "dışarıdan-örgütleyen" nihai ussal özne düşüncesine dayalı olduğu için modernist dünya görüşüne yakın durur. 'Otonomi' modeli ise her şeyi bilen, ussal özneyi reddetmesi nedeniyle bunun aksine postmodernizme yakındır.[34]

Örgütsel postmodernistler, modernist örgütlenme görüşüne şekil veren Weberci bürokratik ussallık varsayımına karşı çıkmaktadır.[35] Postmodernizmin, modernist örgütlenme görüşlerinin radikal bir eleştirisini verme olanağını barındırdığına inanmaktadırlar. O, dikkatleri "üretimin örgütlenmesi"nden "örgütlenmenin üretimi"ne kaydırmaktadır ki, bu da örgütlenmenin, doğal bir ussallığın ifadesi olmaktan çok, iktidar arzusu da dahil, isimsiz ve açığa vurulmamış arzuların "öz-göndergesel" bir ürünü olması

---

[33] Şu eserin giriş bölümüne ve içinde yer alan "postmodernizm yanlısı" makalelere bkz.: John Hassard ve Martin Parker (ed.), *Postmodernism and Organizations* (Londra: Sage, 1993). "Yanlısı" sözcüğünü bilhassa kullanıyorum çünkü bu ilginç toplama, postmodernizmin savunucularıyla bu düşünceyi eleştirenleri bir araya getirmektedir.

[34] Cooper, Burrell, s. 104.

[35] Cooper ve Burrell, bürokratik ussallık varsayımının, Max Weber'in görüşlerinin çarpıtılmasının sonucu oluştuğunu da eklemektedirler; bu varsayım, Weber'in örgütlenme analizinin kabul edilip, "ussallığın" "ussallaşmayı" getireceği görüşü ile ilgili eleştirisinin reddedilmesiyle ortaya çıkmıştır (s. 92-93).

demektir: "Örgütlü ussallık, *güzel*-ideallerinden ve eksiksiz bir verimlilik mantığından çok el çabukluğuna, kaba çekişmelere ve *pudenda origo*ya ('utanılacak kökenlere') dayanır. Postmodernizmin örgütsel çözümlemede yaptığı revizyon burada yatmaktadır."[36] Örgütsel kararların değişkenliğinin ve lokal karakterinin üzerinde duran postmodernizm, ussallık tezlerini ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle örgüt, ussallığın yapısal bir cisimlenişi olarak değil, pek çok lokal karar ve çekişmenin arasında gelişen sürecin sonucu olarak belirmektedir. Örgütte yer alan yönetici ve işçi gibi "işlevsel" kategoriler, belli başlı olmaktan çıkıp bu tarz süreçlerin ürünlerine dönüşmektedir. Aynı süreçler, üstün ussallık iddialarıyla örgütün içindeki gücün meşrulaştırılmasının altını oymaktadır. Son olarak, postmodernist perspektifte, modernist örgütlenme anlayışı, herhangi bir dış gerçekliği değil de bir iktidar söylemini temsil eder; aslına bakılırsa, örgütlenme modellerinin hiç biri belli başlı gerçeklikleri temsil etmez, en fazla bir söylemi ya da "metafor"u temsil ederler. Gergen'in belirttiği gibi, örgütlenme teorilerimiz, ilk olarak ve en başta dilsel düzenlerdir. Onlar, var olan gramer kurallarına göre kurulup, isimler, fiiller, metaforlar, anlatı planları ve benzerlerinin bulunduğu denizden dilsel bağlamın içinde oluşturulur.[37]

Tüm postmodernist örgütlenme teorisyenlerinin, postmodern örgütlenme anlayışının ne olduğu konusunda aynı görüşe sahip olduklarını ileri sürmeyeceğim; aşağıdaki paragraf, postmodernizmde örgütün nasıl "metin"le temsil edildiğini göstermektedir:

> Örgütler, metinler olarak, üretimlerine dahil olanların öznelliğinin kısmi bileşenleridir. Benzer şekilde, 'hesap soran' biçemleri, stratejileri ve bağlamlarıyla, okuyucuyu onları belli bir şekilde okumaya davet ederek okuyucunun öznelliğini tayin etmeye girişirler. Oysa 'okuyucu' onların, başka metinlerin, diğer kültürel biçimlerin, ken-

---

[36] Cooper, Burrell, s. 108.
[37] Gergen, s. 207.

> dileri o metni okurken göremedikleri başka çağrışımların ve anlam patlamalarının da farkına varmasını sağlayarak metnin içine girer, onun doğasını değiştirir ve onların tüketmekte olduğu bu doğayı yeniden üretir. *Differance*'ın da ışık tuttuğu gibi tüketim üretimin vazgeçilmez parçasıdır; bütünleyiciliğin gösterdiği gibi okuyucu yazarı merkezinden eder. Yazarlar ve okuyucular, yaratıcılar ve tüketiciler, süregiden anlamın doğması sürecinde meydana gelip bu sürecin içinde birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmışlardır. Bu örgütler konusunda da geçerlidir; örgütün üyeleri, ister müdür, ister uzman, ister üst, ister ast, ister herhangi bir sorumlu olsunlar, kimlikleri, örgütün hem içinde hem de dışında gerçekleşen müzakereyle oluşur.[38]

Postmodernizmin, pratik ("teori ve pratik ayrılmazdır") konusunda taşıdığı öneme dikkat çeken Kenneth Gergen, örgütün, üyelerin söylemler arası faaliyeti ve örgüt ile çevre arasındaki "karşılıklı-söylemin" sonucu olarak nasıl üretildiğinin üstünde çok daha fazla durur. Gergen, temsili "komünal yapıntı" olarak tanımlar; bundan dolayı "ben kendimi ilişkilerimde, dil aracılığıyla ifade etmem; ilişkilerim beni kendi aracılığımla ifade eder."[39] O, bu düşünceyi yönetime de uyguladıktan sonra şunları söylemektedir:

> Yöneticiler söylediklerini zaman içinde yeniden biçimlendirebilir, meslektaşları onları yeniden yorumlayabilir. Ussallık taşa yazılmamıştır. Belli başlı bir sözün farklı sosyal muhitlerde yayılması onun anlamının değişmesine neden olabilir. Orijinal olanın şifresini çözmek adına yapılan her girişim onun yeniden şifrelenmesiyle son bulur. Ve bu şifrelemenin ucu açıktır, dinleyicilerin süzgecinden geçmeden önce askıdadır. O zaman, yöneticinin sözleri yazarsız

---

[38] Steve Linstead, "Deconstruction in the Study of Organizations", Hassard ve Parker, s. 49-69.

[39] Gergen, s. 214. Gergen "karşılıklı-söylem"i profesyonel teorisyenler ile onların çevreleriyle olan ilişkisine dair kullanmaktadır ancak bu kullanım, örgüt ile çevresi arasındaki ilişkiye dek götürebilir; buna, aşağıda görüldüğü gibi, onun "diyalojiği" kullanımı da dahildir.

> metinlere benzetilebilir; söz dillendirilir dillendirilmez, yönetici onun anlamı üzerindeki denetimini kaybeder. Sözleri toplumun malıdır artık.[40]

Gergen'in görüşlerine iktidara karşı olan "güvensizliği" şekil vermektedir; iktidarın, örgütü içsel olarak güç bölgelerine bölerek onun işlemesine engel olduğuna ve dışta da, örgüt ve çevre arasında ördüğü duvarla örgütün dış gerçekleri kavramasına ve onlara uygun şekilde yanıt vermesine engel olduğuna inanmaktadır. Gergen, verimli örgütün dinamiğini, M. Bakhtin'in "*heteroglossia*" kavramında bulmaktadır.

Bakhtin'in *heteroglossia* kavramını bir boyut olarak yeniden oluşturalım. Böylece, her örgütün (ya da örgüt alt-biriminin) çevresindeki söylemsel biçimlere (ya da diğer örgütsel birimlere) birbirinden farklı bir seviyede katıldığını gözlemleriz. İktidar kurulmasının nihai olarak öz-yıkımı getireceği argümanı takip edilecek olursa, içsel *Heteroglossia*'yı belli bir seviyeye kadar artırmaya çalışan örgütlerin, postmodern toplumda ayakta kalmayı en fazla başarabilen örgütler de olduğu sonucuna varılır. Yani esas üzerinde durulması gerekenler (1) örgütsel gerçekleri şirketin içindeki alt-birimlerle paylaşmak (2) örgütsel gerçekleri dışarıdaki kültüre ihraç etmek (3) dış gerçeklerin özgürce örgütsel yaşama girmesini sağlamaktır.[41]

Bu uzun alıntıları yapmamın sebebi, postmodern kavramların ve kelimelerin örgütlenme literatüründe nasıl belirdiğiyle ilgili bir fikir vermektir. Bu literatür yukarıda tartışılan yeni yönetim pratiklerinden söz etmese de, onun örgütlenme problemleri karşısında aldığı postmodernist tavır, farklı bir sözcük dağarcığıyla da olsa, bu pratiklerde rastlanan esas temalarla örtüşür. Özellikle, örgütlerin içindeki (yöneticiler arasındaki ve yöneticiler ile işçiler arasındaki) güç ilişkileri ve örgütün dış dünyayla ilişkisi konusunda da bir örtüşme söz konusudur. Her iki literatürde de, resmî

---

[40] Gergen, s. 220.
[41] *A.g.e.*, s. 222.

kuralların ve resmiyetin verimli çalışan örgütün önünde bir engel olarak görüldüğü bilhassa belirtilmelidir. Ayrıca her ikisi de, örgütün durağan bir yapı olduğu konusundaki eski görüşleri reddedip onun sürekli devam eden bir deneyciliğin ve müzakerenin ürünü olduğunu düşünmektedir.

Asıl şaşırtıcı olan, postmodernist örgütlenme literatürünün, eski ("modernist") örgütlenme biçimlerini açıkça eleştirmesine rağmen günümüzdeki örgütlenmenin gerçeklerine pek değinmiyor olmasıdır. Sözgelimi Gergen, Lash ve Urry'nin, Piore ve Sabel'in çalışmalarına (yukarıya bakınız) gönderme yaparken "çağdaş toplumda beliren heterojenliği, örgütsüzleşmeyi ve bilgisel bağımlılığı konu alan teorilerin tümü örgütün devamının sağlanması için örgütlenme teorisi ve pratiğinde postmodern değişimin esas olduğunu ileri sürmektedir" demekle yetinip postmodern örgüt teorisi ile maddi postmodernlik koşulları arasındaki ilişkiyi daha fazla irdelememektedir. Bu çalışmalarda dikkat çeken bir başka nokta ise onların örgütler bir yana kapitalist örgütlerden bile bahsederken çağdaş kapitalizm konusunda sessiz kalmayı seçmeleridir.[42] Bu sessizliğin ne anlama geldiği, en iyi, yukarıda bahsi geçen çağdaş yönetimde kültür ve denetim meselesi masaya yatırıldıktan sonra anlaşılır.

POSTMODERNİZM: KAPİTALİZMLE VE KAPİTALİZM OLMADAN

Jeff Hearn ve Wendy Parkin, postmodernizmin örgütsel teorideki yerini değerlendirirken baskıya değinen postmodernizm ile baskıya değinmeyen postmodernizm arasında bir ayrım yapmışlardır. Baskıya değinen postmodernizmin, eski sınıfsal baskı vurgusunun ötesine geçerek baskının karmaşık yapısını ortaya koymasıyla örgütsel teoriye yeni eleştirel perspektifler sağlaması bakımından büyük önem taşıdığını öne sürmektedirler; postmodernizmin örgütlerin

---

[42] *A.g.e.*, s. 217. Şirket örgütlenmesine yapılan gönderme için bkz. *a.g.e.*, s. 219.

içinde gerçekleşen cinsel ve etnik baskıyı açığa çıkarmış olması özellikle önemlidir. Öte yandan baskıya değinmeyen postmodernizm, günümüz toplumunda devam eden eşitsizlik ve baskı gibi problemleri hasır altı ederek bir postmodernlik övgüsü halini almış durumdadır.[43]

Ben, Hearn ve Parkin'in baskıyı temel alarak yaptığı ayrımı daha ileri götürerek başka bir ayrıma, kapitalizme değinen postmodernizm ile kapitalizme değinmeyen postmodernizm ayrımına taşımak istiyorum. Bu, postmodernistlerin kapitalizmin günümüzle olan ilgisini açıkça reddettiklerini ileri sürmek değildir; zaman zaman "postkapitalist" toplum gibi ifadeler kullansalar da yine de bu ifadelere pek sık rastlanmamaktadır. Esas mesele postmodernizmin, kapitalizmdeki bağlamı konusundaki suskunluğudur. Postmodernistler kapitalizmin arz ettiği problemleri açıkça reddetmiyorlarsa da, "metaanlatıları", bütünlükleri ve yapıları kabul etmeyişleri, dünyanın şekillenmesinde kapitalizmin belki de asli unsuru olduğu yapısal bağlamı çözümlemenin dışına iter; zira küresel yapılardan çıkan kuvvetlerin belirleyici olduğu fikri, yerel ve değişken olana vurgu yapan postmodernizmin tabiatına aykırıdır. Bundan dolayı, postmodern örgüt teorisi "örgütsüzleşmiş kapitalizm" düşüncesini besleyedursun, "örgütsüzleşmiş kapitalizm"in nasıl örgütsüzleştiğini ya da bu örgütsüzleşmenin bir amaç barındırıp barındırmadığını belli bir mantıksal çerçeveye oturtamamaktadır. Kendisini doğuran ya da kabul edilebilir kılan koşullara da pek aldırış etmemektedir: Eğer postmodernizme doğru olan hareketlenme seksenlerin başında başladıysa, Gergen'in öne sürdüğü gibi, postmodern örgütlenme teorisinin "örgütsüzleşmiş kapitalizm"in ortaya çıkardığı koşullara bir yanıt olarak doğmuş olması ve bu koşullarla örtüşmesinden dolayı akla yakın gelmiş olması mümkün müdür? Hem geçerli yargıya varırken evrensel ussallığa başvur-

[43] Jeff Hearn ve Wendy Parkin, "Organizations, Multiple Oppresions and Postmodernism", Hassard ve Parker, *a.g.e.*, s. 148-162.

mayı reddeden hem de dilsel temsilden bağımsız herhangi bir deneysel gerçeğe gönderme yapmanın olanaksızlığını savunan bir teorileştirme tarzı için bu soru oldukça yerindedir. Gel gelelim, postmodern örgütlenme teorisyenleri, "modernist" örgütlenme anlayışlarını reddederken hiçbir rahatsızlık duymadıkları gibi, "postmodernist" teorileştirmeyi bugünün de ötesinde dünü ve yarını da kapsayacak biçimde genel geçer hale getirme uğraşındadırlar; diğer bir deyişle, onu örgütlenmeyi konu alan başka bir "metaanlatı" olarak sunma çabasındadırlar.[44] Modernist ve postmodernist örgütlenme anlayışlarının değerlendirilmesinde, tarih ve tarihsel bağlam tamamıyla konu dışı kalmıştır.

Tarihsellik sorunlarının ve tarihin farklı dönemleri arasında sınır çizmeyi olanaklı kılan yapıların üzerinde durmayı reddetmesi, postmodern çözümlemeyi derin bir belirsizliğin içine itmiştir. Postmodernist örgütsel teori, kapitalist modernlikle bağlantısı konusunda sinir bozucu bir belirsizlik göstermektedir: Boşa çıkarmak istediği kapitalist modernliğin kendisi midir yoksa kapitalist modernliğin amacına ulaşmasının önünde engel teşkil eden modernist kurumsal yapılar ve onların evrensel ussallık ideolojisince meşrulaştırılması mı belli değildir. Bu da postmodernizmin belirsiz bir statüye sahip olmasına yol açar; o, kapitalist modernlikten bağlarını koparmayı ve onu yıkmayı mı amaç edinmiştir yoksa bu modernliğin vaatlerini yerine getirmeyi mi? Buradaki esas mesele, postmodernizmin

---

[44] Postmodernistler teorilerinin yoruma açık olduğunun üzerinde ne kadar dururlarsa dursunlar, kendi yorumları dışındaki yorumlara karşı hiçbir hoşgörü göstermemektedirler. Mesela bir postmodernist, tuhaf bir ifade kullanarak örgütlenme konusundaki "bütünleştirme ve modernleştirme" yaklaşımını, "örgütlenme yorumunda, monoloğa dayalı neo-kolonyal bir anlatı" olarak görmektedir. Paul Jeffcut, "From Interpretation to Representation", Hassard ve Parker, *a.g.e.,* s. 25-48. Jeffcut gibi postmodernistler, dil ile gerçeklik arasında herhangi bir bağlantı olduğunu reddederken, kendilerinin dili alabildiğince hor kullanma hakkına sahip olduğunu varsaymaktaymış gibi görünmektedirler.

çağdaş kapitalizmin suç ortağı oluşudur; bu meselenin, çözümü bir yana, kavranması bile kapitalizmin tarihsel yapılarına başvurmayı gerektirir.

Postmodern teorinin, kendisini doğuran ya da kabul edilebilir kılan koşullar konusundaki suskunluğu ideolojik bir suskunluktur. Örgütsel postmodernlik, kapitalist modernlik konusunda nasıl bir eleştiri sunarsa sunsun, kapitalist modernliği pek de olumsuzlamayan bir postmodernlik durumunun sonucu olduğunu gizlemektedir; zira bu durum, eskiden modernliğin problemleri karşısında "modernist" biçimler varsayan ancak koşulların değişmesiyle ve modernliğin problemlerinin ortadan kalkmasıyla artık kendini bu biçimlerin koyduğu sınırlardan "kurtarma" imkânı bulan sermayenin teleolojisinin gerçekleşmesinin şartıdır. Burada, artık sermayenin kendini gerçekleştirmesinin önünde hiçbir problemin kalmadığını ileri sürmüyorum, söylemek istediğim, geçmişteki problemlerin artık bugüne ait problemler olmadığıdır; özellikle de, sosyalist alternatiflerin çöküşü ve muhalif emek pratiklerinin çözülüşüyle birlikte. Gene de, hareket halindeki sermaye kendi problemlerini yaratmaktadır ve günümüzdeki yönetim deneyleri, artık dışarısı olmadığı için, bir dış mücadeleden değil kapitalizmin deviniminden doğmaktadır.

Postmodern örgütlenme teorisi ancak ve ancak sermayenin pratikteki faaliyetleriyle örtüştüğü oranda akla yakın durur. Yukarıda zikredilen örnekler her ne kadar betimsellik iddiasında olmayıp oldukça soyut ifadeler içerseler de, son on yılda ortaya çıkan yönetim pratikleriyle büyük bir tutarlılık arz etmektedirler; bu pratikler, komuta ekonomisinin (*command economy*) yerini, hem iç ilişkilerde hem de örgütün çevreyle (yani, bu kelimenin hem sosyal hem de doğal anlamıyla düşünülürse, müşteriler, tüketiciler, insan kaynakları ve ekolojiyle) olan ilişkisinde, öngördüğü amaçları hiyerarşik imtiyazlar aracılığıyla değil müzakereyle gerçekleştirmeyi başarmış bir ekonominin almasıyla doğmuştur. Yönetim literatürü bu ilişkilerin her ikisi konusunda da büyük hassasiyet göstermektedir.

Yöneticinin "yaratıcı" statüsü, işçilerin de kararlara katılmasıyla birlikte dönüşüm geçirmiştir. Müşteri hizmeti hızlı yanıt vermeye ve hizmet konusundaki tutumunu değiştirmeye zorlanmıştır. Yönetim literatürü, hem iç ilişkileri hem de dış ilişkileri idare etmenin öneminin altını çizmektedir. Ve "açık-defter" yönetimi, yönetim pratiklerinde kendini metinsel bir metafor olarak kullanmasıyla postmodernist çözümlemeyi tasdik etmektedir. Yönetimsel davranışta soyut aklın yerini, hem içeriye hem de dışarıya karşı gösterilen kültürel hassasiyet almıştır. Fordist tekelci kapitalizmi örgütsüzleştirmiş olan, şirketler arası rekabetin yayılışı, çalışana ve müşteriye karşı var olan tekelci kibri disipline etmiştir. Ancak, dönüşüm iş başındaki kuvvetlerin doğasını mı değiştirmiştir yoksa gerçeklik tezlerini gerçeklik temsillerinin manipülasyonlarına, gerçekliği yanılsamaya[45] ve baskıyı kültürel inşaya mı çevirmiştir? Küreselleşmenin kuvvetlerinin kapitalizmi "örgütsüzleştirmiş" olması, artık kapitalizmin hiçbir amacının olmadığı anlamına mı gelir? Ve "örgütsüzleşme", güç eşitsizliklerinin içine yerleşip

[45] Sermayenin "açıklığı" aşikar olan "açık-defter yönetimi"ni kullanışında bu yanılsamaların nasıl yaratıldığı göze çarpar: "'Açık-hesap' yönetimi Zambia'ya kadar yayılmış ve burada bulunan dünyanın en büyük beşinci bakır madenciliği şirketi Stack'in [Jack Stack, International Harvester'ın CEO'su ve açık-defter yönetiminin gurusu] fikirlerinden yararlanarak giderleri düşürüp 55.000 çalışanının üretim kapasitesini artırmış durumdadır. Çoğu okur-yazar olmayan işçiler şirketin kapısından adım attıkları anda, üzerinde 'bakırdan elde edilen gelirler'den tutun da 'şirketteki değer düşüşüne' kadar aylık ve yıllık mali durumla ilgili her şeyin yazılı olduğu 50 fit yüksekliğindeki bir ilan panosuyla karşılaşmaktadırlar." "Management Meccas", s. 128. Stack, "oyun yönetimi"nin yazarıdır; ki bu düşünce, J. F. Lyotard'ın "ciddi oyunlar"ını takip eden postmodernist örgüt tanımlamalarıyla büyük uyum içindedir. Sadece bu örnek bile gösterir ki, "açık-defter yönetimi"nde göze çarpan kinizm, Disney'in oldukça iyi denetlenen yönetim pratiklerini tanımlamada kullandığı "melek tozu formülü"yle at başı gitmektedir. Bkz. "It's not Easy Making Pixie Dust", *Business Week* (18 Eylül 1995), s. 134.

bunları ortadan kaldırmaya değil daha da keskinleştirmeye çalışarak dünyayı şekillendiren kuvvetlerin artık var olmadığı mı demektir? Postmodern teoride eksik olan soru işte bu son sorudur; oysa bu soru yönetimle ilgili literatürde oldukça belirgindir.

Sözgelimi, yukarıda belirtildiği gibi Gergen'e ait olan, örgütün "çok-dilli" [poliglot] bir topluluk olduğu anlayışı, böyle bir topluluğu var eden güç koşulları hakkında pek bir şey söylemez. Gergen, *"Heteroglossia"* tartışmasını, *"Heteroglossia"*nın "pratikte" ne gibi sonuçlar doğuracağından bahsederek tamamlar:

> Farklı bakış açılarının, değerlerin ve eylem tarzlarının birleşmesiyle, örgütün farklı alt-birimlerine mensup üyelerin, şirkette hangi konumdan hangi konuma kayacağına dikkat edilmelidir. Bu kayma öylesine olmalıdır ki herhangi bir birimin içinde konsensüse varılması hiçbir zaman mümkün olmamalıdır. Güçlü ve ussal bir liderliğin geliştirilmesi ve uygulanmasına verilen önem ortadan kalkmalıdır. (...) Merkeziyet, sürekli değişen anlam ve eylem denizi içinde boğulmalı ve onun yerini heterojenlik ve özel, geçici bir örgen almalıdır. Ussallık yerleşmeye başlamıştır (...) örgütün kapılarını yabancı gerçeklere açmasını sağlamak için vasıta aranmalıdır. Sözgelimi, örgütün içindeki azınlık sesleri, aykırı sesler, dile gelmeye çağırılmalıdır; ve mesajları, örgütün faaliyetini ne kadar sekteye uğratacak olursa olsun, anlaşılmalı, özümsenmeli ve içeri dahil edilmelidir. Ayrıca, örgüt üyeleri alternatif uğraşlar edinme konusunda cesaretlendirilmelidir –çeşitli çalışma alanlarına ait alternatif jargonlar, siyaset, spor, sanat, yabancı kültür, özel klüpler ve benzeri konularda beceri kazanmaya teşvik edilmelidir. (...) Bugünün bakış açısıyla görünmektedir ki, doğal olarak gerçekleşen konsensüs kurma eğilimiyle sürekli bu şekilde mücadele edilirse, şirketin içindeki alt-birimlerin (üst düzey yönetim de dahil) herhangi birinde hegemonyacı bir eğilimin baş göstermesini engellemek ve örgütün çevresiyle tam olarak bütünleşmesini sağlamak olanaklı hale gelir. (...) Hatalı bir ayrım olan *iç* ve *dış* ayrımı ortadan kalkar (...) zira, örgütlerin çevrelerindeki kültürlerle karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri, güçlendirmeleri ve onların birbir-

> lerine karşı olan bağımlılıklarının artmasıyla, dünyadaki bütünlüğü farketmemiz mümkün olur.[46]

Bu ütopik örgüt anlayışı ve yönetim literatürünün örgüt kültürüne yaklaşım şekli ile yönetim pratikleri arasındaki farka değinilmemektedir pek. Örgüt sürekli bir örgütsüzleşmeye ve yeniden örgütlenmeye tabi olsa da bu faaliyet bir amaca yönelmemiş gibi görünmektedir. Amaç, kârı artırmak (ki kapitalist bir şirketin bunu hedeflediğini herkes kabul eder) değil de küresel bir farkındalık yaratmakmış gibi gözükmektedir. Aracının yokluğu bilhassa önemlidir zira Gergen, postmodernist modaya uyarak kurulu kaidelerden ve düzenlemelerden kaçınırken istikrara karşı "doğal" bir eğilimin olduğunu da kabul eder. Onun söylediklerini, kültürleri idare etmeyi konu alan bir kitaptan alınmış aşağıdaki ifadelerle karşılaştırın:

> Yöneticilerin, örgütlerinin içindeki kültürlerle etkili bir şekilde başa çıkabilmeleri, öncelikle, bu kültürlerin farkında olmalarını gerektirir; onlar, örgütlerinin içindeki kültürleri iyice bilmek ve anlamak zorundadırlar. Ayrıca, bu kültürleri etkilemek ve var olan ahlaki ikilemleri çözmek için ellerinden geleni yapmalıdırlar. Çatışan değerlerin, kafa karışıklığının ve çelişkinin belli bir yere kadar kaçınılmaz olduğunu hep göz önünde bulundurmalıdırlar uğraşları sırasında. Sonunda da, var olan bir kültürü koruyacaklarına mı, onu değiştireceklerine mi yoksa tamamıyla yeni bir kültür yaratacaklarına mı karar vermelidirler. Büyük örgütlerin çoğunda bulunan çokkültürcülük hesaba katıldığında, yöneticiler bu örgütlere bakarak bu üçünden hangisini seçeceklerini tayin edebilirler.[47]

Gideon Kunda'nın "yüksek-teknoloji"ye dayalı bir şirketi konu alan etnografya çalışması, bu düşüncelerin pratikte nasıl ortaya çıktığını gösteren iyi bir örnektir. Bu şirketin "işçileri" iyi eğitimli mühendisler, "simgesel-analistler"dir.

---

[46] Gergen, *a.g.e.*, s. 222-224.
[47] Trice ve Berger, *The Cultures of Work Organizations*, *a.g.e.*, s. 391.

Şirketin başarılı pratiği, yukarıdaki iki alıntıda söylenenleri birleştirir ki buna çalışanların farklı "özel dilleri" öğrenmeye teşvik edilmesi de dahildir. Kunda'nın bu pratiklerin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili betimlemesi, aşağıda, şirkette iş gününün başlangıcını resmeden paragrafta görülebilir:

> Tom O'Brien bir süredir bu şirkettedir; diğerleri gibi o da "Teknoloji kültürü" ve mühendislikte işlerin nasıl yürüyeceğiyle ilgili belli fikirlere sahiptir. Ancak bu fikirler hem ona hem de şirkete sürekli olarak yeniden hatırlatılmaktadır. Her sabah işe geldiğinde, şirketin bakış açısıyla ilgili emareler görür dört bir yanda. Lindsville park sahasındaki arabaların tamponlarını "Teknolojiyi Seviyorum" yazılı çıkartmalar süsler, şirketin logosunda var olan ve her yerde bulunan kırmızı bir kalp bu kelimeleri akıllara daha iyi kazır. "Bu pislikten her yerde var" der o "kendi arabamda bile". (...) Binanın içinde, güvenlik masasının tam arkasında bulunan büyük bir televizyon monitöründen [şirket başkanı] Sam Miller'ın son demeci yayınlanır. Yürürken, "amaçlarımız, değerlerimiz ve faaliyet tarzımız"dan bahseden aynı tanıdık sesi duyar. "'Biz Biriz' konuşması bu" der yürümeye devam ederken, "yine değişen bir şey yok." Bu konuşmayı bir şirket bülteninde okumuştur ve bu pasajlar her yere yollanmıştır. Köşeyi döndüğünde karşısına büyük bir ilan tahtası çıkar. (...) Bir yanında "Şirketin felsefesine" dair o meşhur ifade asılıdır ("İncil'dendir bu –Teknolojinin On Emrinden biri: bir sorumluluk alın ve işinizi doğru yapın.") (...) Personel ofisinin önündeki masaya yüzlerce broşür yığılmıştır. Tom bunlardan birini alıp okur: "Eğer stres belirtileri gösteriyorsanız bizi arayın." Broşürde bilgece sözler de göze çarpmaktadır: "Herkes belli derecede stres yaşar. (...) Stres ille de kötü bir şey değildir.". (...) Kültürel yorum, onu inzivaya çekildiği köşede bile rahat bırakmaz. (...) *Tech-net* posta kutusunda da öğleden sonra gerçekleşecek olayları anlatan bir duyurunun olduğu çarpar gözüne; "Başkaları Değerlerimize Nasıl Bakıyor? başlıklı, çok satan yönetim eserlerinden Teknoloji Kültürünü konu alan pasajlara yer veren kısa bir not düşülmüştür. (...) Postasında ("basılı olarak") sayısız şirket bülteninden biri olan Teknoloji Bilgisi'ni bulur. Kapakta Sam Miller dev

> bir sloganın –"Biz Biriz"– arkasında görülmektedir. (...) Rafında genelde teknik malzemeler bulunmaktadır, ancak profesyonel çalışanların ve yöneticilerin tümüne dağıtılmış olan *Mükemmeliyet Arayışı* da raftaki yerini almıştır.[48]
>
> *Heteroglossia* için çok fazla, öyle değil mi? Kunda'nın karamsar bir gözlemci olduğu söylenebilir, ancak daha 1982'de Peters ve Waterman, eserlerinde, düzensiz örgütlenmiş ama iyi yönetilen şirketlerden birinin [Minnesota Madencilik ve İmalat] çalışanlarıyla ilgili "aşırı bir siyasi hizbin mensupları artık kendi inançlarına riayet etmeyecektir" diye yazmaktadır.[49]

Ayrıca yazarlar, kitabın sonuç bölümünde tartıştıkları şirketler konusunda şu gözlemi yapmaktadırlar:

> Kulübümsü, kampüsümsü çevrelere, esnek örgüt yapılarına (yeni bölümlerin kiralanmasına, alışkanlıkları kırmak için geçici yöntemler yaratılmasına, düzenli olarak yeniden örgütlenmeye), gönüllülere, ateşli taraftarlara, bireysel özerkliğin en üst seviyede artırılmasına, takımlara ve bölümlere, düzenli ve kapsamlı deneyciliğe, olumlu olanı vurgulayan geri beslemeye, güçlü sosyal ağlara değindik. Bunların tümünün olumlu olduğunu, heyecan verici olanın hepsinin düzensiz (gevşek) bir tavır takınılarak denenmesi olduğunu söyledik.

Ancak bununla beraber mükemmel şirketlerin katiyetle sahip olduğu –kültürel olarak denetim altında tuttuğu– bir dizi özellik de vardır. Bu şirketlerin çoğu, katı ortak değerlere sahiptir. Deneycilikle de dahil olmak üzere eylemin odağında oldukça düzenli iletişim ve çok hızlı geri besleme yer alır; eylem bunlar olmadan ilerleyemez.[50]

"Teknoloji" örneğinde de görüldüğü gibi, son on yıldır bu pratikler yönetimce içselleştirilmiştir. Yönetim pratik-

---

[48] Gideon Kunda, *Engineering Culture: Control and Commitment in a High-Tech Corporation* (Philedelphia: Temple University Press, 1992), s. 50-51.
[49] Peters ve Waterman, *In Search of Excellence, a.g.e.*, s. 104.
[50] *A.g.e.*, s. 320.

leri gibi yönetim danışmanlığı literatürü de yeni "devrimci" düşünüş konusunda pek çok örnekle doludur. Müşterileri arasında IBM'in ve McDonalds'ın da olduğu Teksas merkezli danışmanlık şirketi, Prichett Associates, ve diğerleri için yeni yönetime damga vuran "değişim aracı"dır. Adı geçen şirketin yayımladığı kitapçıklarda, yönetimin yaratısı olan örgütsüzleşmenin ve stresin, ve çalışanlara bunlarla yaşamayı öğretmenin, iyi bir şirket için temel koşullar olduğu salık verilmektedir; ayrıca, üniversitelerin ele geçirilmesi öğütlenmektedir zira tüm "devrimciler" başarılarında eğitimin ne kadar önemli paya sahip olduğunu anlamışlardır.[51]

Bu yönetim "devrimi", Birleşik Devletler'de gücün ve zenginliğin yeniden dağıldığı döneme denk düşmektedir; sırf geçtiğimiz yılda, şirketler kâr oranlarını (*Business Week*'in deyimiyle) "fokurdata fokurdata" yüzde 40'lara çıkarırlarken, işçi maaşları ancak yüzde 2.7 oranında artmıştır ki bu *New York Times*'a göre gelmiş geçmiş en düşük artış oranıdır.[52] "Yönetim devrimi", zenginliğin ABD nüfusunun yüzde yirmisinin, özellikle de zirvede yer alan yüzde birin elinde toplanmasından sorumlu olmayabilir; bunda siyasi etmenler de dahil başka etmenler de rol oyna-

---

[51] Şu kitapçıklara bkz.: *Culture Shift: The Employee HandBook for Changing Corporate Culture*, Price Pritchett ve Ron Pound (Dallas, TX: Pritchett Associates, 1993) ve *High-Velocity Culture Change: A Handbook for Managers*, Price Pritchett ve Ron Pound (Dallas, TX: Pritchett Associates, 1993). Stresin işlevsel kullanımı konusunda yine aynı yazarlara ait olan şu kitapçığa bkz.: *A Survival Guide to the Stress of Organizational Change*, (Dallas, TX: Pritchett Associates, 1995). Ayrıca "değişen aracı" konusunda bkz. "Management Meccas", *Business Week* (18 Eylül 1995), s. 122-132, s. 126.

[52] *New York Times* (1 Kasım 1995).Çalışanlar arasında en büyük darbeyi yiyen eski kapitalizmde vasıflı sayıldığı halde artık "vasıfsız" olarak damgalandırılan makinistler ve makine muayene uzmanlarıdır. Bkz. "The New World of Work", *Business Week*, *a.g.e.*, s. 80: "Artık [yeni iş dünyasında] Olmayan: Ustalar ve Teknisyenler ve Emekçiler, Düşük-vasıflılar Dünyası."

mıştır. *Business Week*'in raporuna göre, "yönetimin Mekkesi" artık Japon şirketleri değil Amerikan şirketleridir.[53] Yeni yönetim pratikleri, "stres"i de işle bağlantılı olarak en sık rastlanan hastalık haline getirmiştir.[54] Kunda, Yüksek-Teknoloji Şirketi'nde çalışanları "ironik benlikler" ve "minimal benlikler" olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Sonuncusu, şirket kültüründe pek bir yeri olmayan hizmet işçilerini, geçici işçileri vs. tanımlamaktayken, ilki asli öneme sahip "simgesel-analistleri" tanımlar. Şirketin kültürel propaganda bombardımanına maruz kalan "simgesel-analistler", stresle kendilerini ruhsal olarak şirketten uzaklaştırarak mücadele ederler; stres yaşarlarken kendilerini ironik bir kopuşla ifade ederler.[55] Yeni yönetim pratikleri, çalışanların öznelliklerini yıkıp işçilerin birbirleriyle dayanışmasını engelleyerek –yöneticiler ve işçiler arasında daha yakın ilişkiler kurulması düşüncesinin altında yatan amaçtır bu– "emek ve sermaye arasındaki Yüzyıl Savaşlarını" sona erdirmeyi vaadetmektedir.

Bu değişimlerin, eski pratiklere oranla daha üst düzey örgütsel pratiklere yol açıp açmayacağı tartışmalıdır; esas önemli nokta, bu değişimlerin "küreselleşmenin, küçülmenin ve teknolojik değişmenin yarattığı felaketlere" karşı bir yanıtı temsil etmesidir.[56] Öte yandan, bunların etkileri küresel ekonominin her yerinde ve bu ekonomiyi örgütleyen ya da "örgütsüzleştiren" şirketlerde farklı hissedilir. Bu yerler, kapitalizmin yapılarınca ve amaçlarınca:

---

[53] "Management Meccas", s. 123.

[54] Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* (New York: Putnam, 1994). Ayrıca bkz. "The New World of Work", s. 85.

[55] Kunda, 5. Bölüm, "Self and Organization." Rifkin, stresin esas kaynağının işçilerin aralıksız denetlenmesi olduğunu belirtmektedir. "Yönetici Mekkeleri"nden biri olan AT&T Universal Card Services'ı ziyaret eden bir İspanyol yönetici "Universal Card'ın ölç-ve-görüntüle yaklaşımının" İspanya'ya aktarılamayacağına karar vermiştir zira "İspanyol işçiler sıkı denetime karşı direnç gösterme eğilimindedirler", "Management Meccas", s. 126.

[56] "Management Meccas", s. 122.

yani "temel olan"la (Yüksek-Teknoloji sloganının da belirttiği gibi "bir sorumluluk alın ve işinizi doğru yapın") tayin edilmeye devam etmektedir. Kapitalist modernliğin amaçları ve varsayımları pek de değişmemiştir; sadece –hem tüketim hem de üretimde– koşulların değişmesi sebebiyle, bu amaçları gerçekleştirmede kullanılacak vasıtalar dönüşüm geçirmiştir.

Bu örgütsel değişimlerin, zenginliğin, çoğunluğun elinden sermayeyi yönetenlerin ve ona sahip olanların eline geçmesini sağlamış olması çok önemlidir, ancak yeni örgütlenme pratiklerinde göze çarpan en önemli yön bu değildir. Bu pratikler, sermaye ile emeğin arasındaki ilişkiyi, sermayenin ezelden beri var olan niyetlerini gerçekleştirmesini mümkün kılacak biçimde dönüştürmektedir de. Tüm "kendine-güven" bahisleri, işçinin yeni-zanaatkara dönüştürülmek istenmesi bir yana dursun, yeni pratikler, sermayenin emek karşısında daha esnek bir hale gelmesini sağlamış ve böylece yönetimin gücünü inanılmaz derecede artırmışlardır. Dünyanın dört bir yanında emeğe ulaşma konusundaki esnekleşmeye, yurttaki esnekleşme eşlik etmiştir; düzenli emeğin yerini geçici ya da sözleşmeli emek almaya başlamış, düzenli emek korunsa bile, (şirketin gereksinimine göre) işçilerin çalışma saatleri ya da onlardan istenen iş miktarı artırılmıştır. Esnek üretim şirketin esnekliğinin yayılması demektir; şirket stratejilerinin emekçide yol açtığı "stres" hastalığı göz önüne alındığında, "esnekliğin", emekçinin (ki buna "sembolik-analist" de dahildir) kendi emeği –ve yaşamı– üzerinde denetimi hepten kaybetmesi anlamına geldiği görülmektedir.

Sosyolojisinde emek ve insan "türü" arasında içsel bir bağın olduğunu varsayan Karl Marx, mal üretimini –ve onun beraberinde gelerek emekçiyi soyut bir "emek-gücü" haline sokan, emeğin metalaşmasını– kapitalist toplumdaki yabancılaşmanın anlaşılmasını sağlayacak anahtar olarak görmekteydi. Marx, emekçinin yabancılaşmasında dört boyutun var olduğunu ileri sürüyordu: emeğin ürünlerinden yabancılaşma, emek sürecinden (emek harcama

faaliyetinden) yabancılaşma, kendi "türünden" yabancılaşma ve bu nedenle de diğer emekçilerden (insanlardan) yabancılaşma. Şunu gözlemliyordu Marx:

> Bundan dolayı işçi kendi varlığını ancak işinin dışında hisseder, işindeyse kendi varlığının dışına çıktığını hisseder. İşte değilken evdedir o, işteyken ise evde değildir artık. Bu nedenle onun emeği gönüllü emek değil, zoraki bir emektir: *elinden zorla alınmış bir emektir*. Bu emek bir ihtiyacı karşılamaya yönelik bir emek değildir, bundan dolayı; sadece kendi dışındaki gereksinimleri karşılamada kullanılan bir *vasıta*dır o.[57]

Ufukta "işçisiz fabrikanın" göründüğü bir zamanda, sadece işi konu alan bir sosyoloji yetersiz görünebilir ancak çağdaş kapitalizmi doğru bir şekilde değerlendirmek için bu sosyolojinin hepten es geçilmemesi gerekmektedir. Üretimin bugün zihinlerimizi fazlaca meşgul etmiyor oluşunun sebebi belki de, yukarıda ileri sürdüğüm gibi, onun artık başka bir yere taşınmış oluşudur. Noel'in her gelişinde ve diğer zamanlarda Amerikalılar dünyanın dört bir yanında üretilmiş olan malları tüketmek için koşuşturmaktadırlar. Etiketlerin üzerine gelişigüzel bakıldığında bile, tüketim ve üretim arasındaki ilişki göze çarpar; Amerikalıların tüketmekte oldukları mallar, üretimleriyle onlara bir zamanlar iş imkânı kazandıran mallardır; artık bu üretimin başka yerlere taşınmasıyla, (mali durumlarının el verdiği oranda) yalnızca birer tüketiciye dönüşmüş durumdadır onlar. Bu koşullar altında, suçu Japonlara, Çinlilere ve benzerlerine atıp, tüketimi teşvik eden şirketlerle üretimlerini başka yerlere kaydırmış olan şirketlerin aynı şirketler olduğunu göz ardı etmek kolaya kaçmak demektir; bu şirketler, Üçüncü Dünya hükümetleriyle gizliden gizliye anlaşarak emeği ucuza kapatmakta, yani "köle emeği"nden yararlan-

---

[57] Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscript of 1844* (Moskova: Yabancı Diller Yayın Evi, 1959), s. 72. [*1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., 2000.] Emeğin yabancılaşması konusunda bkz. s. 67-83.

maktadırlar. Yurt içinde gerçekleşen üretim ise, şirkette açıklığın arttığı yanılsamasını yaratarak, emekçiyi benzeri görülmemiş bir denetime maruz kılmakta, onu, bırakın dış dünyasını, kendi iç dünyasında bile rahat bırakmamaktadır; işte "kültürel inşa" denilen şey tam da budur. Üretimin, çağdaş yaşamda önemli bir yer tutup tutmadığına karar vermek, kapitalist bütünün ne kadarını görmeyi dilediğimize bağlıdır. Bu bütünü bulanık hale getirmek ise ideolojinin işidir. Kültürel inşanın sermayenin bugünkü işleyişinde böylesine asli bir role soyunmuş olması, üretimin konu dışı kaldığını değil, sermayenin faaliyetlerinin ne ölçüde yabancılaşmış emeğe dayanmakta olduğunu gösterir. Bir Birleşik Devletler başkanının işçilerine "onların işlerini kaybetmesine yol açabilecek üretim kazançlarını sahiplenmelerini" tembihlemesi bundan dolayıdır; hem de bu cümle hiçbir ironi içermemektedir. Ve "simgesel-analist işçiler", onlara karşı daha bir "düşman ve yabancı" halini alan makinelere "hayat vermeye" devam ederler; Marx'ın terminolojisini yeni teknolojilere uyarlayacak olursam, bu teknolojiler insanların geçim kaynaklarını talan etmekle kalmamakta, parayı, yaşamları inşa etme konusunda etkili tek güç haline getirmektedirler.

Postmodernist örgüt çözümlemesi, bu koşulları yadsıdığı ölçüde, eleştirel amaçlara değil, kelimenin tek anlamıyla gerçek eylemleri dilsel eylemler olarak sunması nedeniyle, anlam bulanıklığına yol açma amacına hizmet eder. Çözümlemede örgütün, yazarla (yöneticiyle) okuyucunun (çalışanın) beraber ürettiği bir metin olarak görülmesi belli bir yere kadar akla yakın durabilir; ancak, metnin kaynağını ve amaçlarını es geçen bu analiz kendi metaforuyla baştan çıkmış şekilde yönetimsel faaliyetin kalkış noktası olan ve bu faaliyetin amaçlarını oluşturan güç ilişkilerinin üstünü örter. "Değişim aracı" kendini evrensel akıl yoluyla meşrulaştırma iddiasında değildir belki artık; ancak o şirketin gücünü tehlikeye atmak yerine daha da yükseğe çıkarmaya yakın gözükmektedir. İşlevsel farklılığa sahip olan eski bürokratik örgütler örgütün gücünü meşrulaştırmak için ussallığa başvurmuş olsalar da, yönetim çö-

zümlemecilerinin de fark ettiği gibi, örgütün tam olarak denetim altında tutulmasını engelleyen "hizipleşmeler"e de yol açmışlardı. Yeni "kültürel yönetim" ise, ne derece düzensiz gözükürse gözüksün, şirketi, eski mekânik ussallık modellerinin sağlayamadığı, daha sıkı organik bağlarla donatan bir şirket kavramlaştırmasına dayanır.[58]

Gergen'in yukarıda şirket faaliyetleriyle ilgili yaptığı betimleme, "çok-dilli" (*polyglot*) firmanın faaliyetlerindeki "özne"yi gizlerken, ütopyacılığıyla, kapitalist modernliğin varsayımları olan güç ve eşitsizlik varsayımlarına dayalı yönetim pratiklerini meşrulaştırma işlevi görmektedir. Ütopyacılık, "dünyanın bütün bir sistem" olarak farkına varılmasını sağlayacak araç olarak gördüğü "*heteroglossia*"ya bakış açısına da işlemiştir. *Heteroglossia* ve öznelliklerin

[58] Burada, daha önce birkaç kez üstü kapalı olarak değindiğim bir sorundan bahsetmek yerinde olacak. Bu konuda, Tom Peters'in Mao Zedong'tan yaptığı birkaç alıntının ve yöneticilerin kendi aralarında "çelişki" gibi terimleri dillendirmelerinin haricinde doğrudan bir kanıt yok gibi gözükse de, (benim gibi) bir Çin Devrimi tarihçisinin çağdaş yönetim pratikleri ile devrim yıllarında Çin'de düzenli olarak gerçekleşen "ıslahat seferberlikleri" gibi komünist uygulamaların arasında paralellik kurmaması elde değildir. Bu paralellikler rastlantısal olmayabilir. Komünist devrimciler ile bugünün yöneticilerinin karşı karşıya olduğu problemler benzerdir: Sürekli genişleyen, gerilla savaşı koşullarında gündelik olarak denetlenmesi mümkün olmayan ve yerel koşulların merkezkaç kuvvetiyle devamlı sarsılan parti örgütünün bütünlüğünü sağlamak. Komünistlerin, yerel koşullar karşısında kültürü ve ideolojiyi öne çıkarışları ile, şirket yöneticilerinin "kaos"a karşı ve merkeziyetle yerelciliğin taleplerini dengelemek için kültürden yararlanmaları paralellik göstermektedir. ABD'liler böyle bir "manipülasyon"u kolayca Komünistlere, bilhassa da Çinli Komünistlere havale eder, şirket yöneticilerinden beklemezler; oysa paralellik kaçınılmazdır. Mesele Komünistlerin yöneticileri etkileyip etkilemediği değildir; her ikisinin de benzer yapısal koşullara paralel yanıtlar vermesidir. Hatta şirketler bu stratejiyi uygulamada daha başarılıdır zira onlar itaati sağlamak için "iyi toplum" gibi soyut vaatler yerine elle tutulur ödüller dağıtmaktadırlar.

serbest bırakılması, gerçekten de küresel bilincin uyanmasında gerekli olabilir ancak sadece onu etkileyen güç ve eşitsizlik koşullarını da açıklayabildikleri ölçüde. Aksi halde, enformasyon ağıyla örülmüş ancak dünya halkının gerçek köylerde ikamet eden çoğunluğunu kapsamayan bir köyü tanımlayan, "Küresel Köy" vaadi ya da e-posta yoluyla iletişim kuran ancak gerçek toplulukların yüz yüze olduğu problemlerden kaçan "sanal topluluklar" kadar gerçekçilik sahibi olabilir. Gergen'in çözümlemesinde, toplulukları idare etme adına örgütsüzleştiren şirketlere değinilmemektedir. Çağdaş kapitalizmdeki dengeleri ütopikleştiren postmodernizm, burada da, Tom Peters'in "özgürlükçü yönetim" önerisinin yeni dünyaya dair olan gerici vaatleriyle, Alvin ve Heidi Toffler'ın kaleme aldığı ve Meclis Sözcüsü Newt Gingrich'i derinden etkilemiş olan *Üçüncü Dalga Siyaset* [Politics of the Third Wave] ile uyum içinde bulunmaktadır.

ÖRGÜTSEL POSTMODERNİZM VE POSTMODERNİZM

Bir eleştirmen, Paul Thompson, örgütsel çalışmalardaki postmodernizmin "dikkatleri vahim derecede dağıttığının" altını çizmektedir.[59] Küresel kapitalist ekonomideki bağlamından ve maddi koşullarından ayrı düşen postmodernizm, tam bir anlam bulanıklığına yol açmasa bile "dikkatleri vahim derecede dağıtır." Örgütsel çalışmalardaki postmodernizme has bu durum aslında bir epistemoloji olarak postmodernizmin geneline has bir durumdur. Bunlardan ilkinin ikincisinin sonucu olmadığı zira kültürel çalışmalardaki postmodernizmin, yönetim ve örgütlenmeye yanlış bir şekilde uygulanabileceği ileri sürülebilir. Yönetim çalışmaları her ne kadar devrimci gerilla stratejileri de dahil her şeyden yararlanıyor (ya da güç alıyor) olsa da, esas

[59] Örgütsel çalışmalarda postmodernizmle ilgili sert bir eleştiri için bkz. Thompson, "Postmodernism–A Fatal Distraction", Hassard ve Parker, *a.g.e.*, s. 183-203.

mesele bu değildir. Postmodernizm, metinlerin ötesine geçip toplumun ve siyasetin genelini kapsayan bir çalışmaya dönüştükçe, bahsedilen şekilde uygulanması da mümkün hale gelir ve postmodernizm, kendi maddi koşulları konusunda suskun kalıp hatta bu koşulların, epistemolojisinin bir parçası olduğunu inkâr ettikçe, günümüzdeki durumun anlaşılmaz kalmasında pay sahibi olur.

Postmodernist örgüt çözümlemesinin, postmodernizm hakkında açığa çıkardığı, George Lukàcs'ın marksizm için söyledikleri yeniden dillendirilecek olursa, postmodernizmin en iyi şekilde modernliğin yadsınması olarak değil de modernlik içinden gelen bir "öz-eleştiri" olarak kavranabileceğidir. Ancak bu amacı gerçekleştirmek için bile, onun kapitalizmin şekillendirdiği yaşamda modernlikle olan ortak koşullarını teslim etmesi gerekir. Postmodernizmin, sosyal ve kültürel örgütlenmenin eski biçimlerine yönelik dikkatleri dağıtması arzu edilmeyen bir şey değildir; Hearn ve Parkin'in de işaret ettiği gibi, postmodernizmin doğmasına yol açan düşünsel ve sosyal ilgiler, baskı yapılarının karmaşıklığını ve yaşamın genel olarak nasıl şekillendirildiğini göstererek çok önemli bir amaca hizmet etmiştir. Başka bir deyişle postmodernizm vahim derecede "dikkat dağıtmamıştır;" zira, çağdaş yaşamdaki problemleri yeni ve daha verimli bir şekilde algılamayı olanaklı hale de getirmiştir.

Gel gelelim, postmodernizm, baskıyı belli yerlere hapsederek, değişken kılarak ve onu, yaşamı derinden etkileyen iktidar yapılarını, tamamen reddedecek biçimde değilse bile, arka plana itecek biçimde metaforlaştırarak, maddi koşullarından sıyrıldığı anda "dikkatleri vahim derecede dağıtan" bir hal alır. Postmodernizm, sosyal merakları sayesinde cinsel ve etnik baskı gibi baskı türlerini açığa çıkartarak büyük bir hizmette bulunmuştur ancak baskının doğurduğu sonuçları da açıklamalıdır: Kadınların ve etnik kökenlilerin özgürleşmesi süreci neden onların arasında, daha geniş iktidar yapılarının yol açtığı ve kolay değişmeyecekmiş gibi gözüken, yeni parçalanmalara da neden olmuştur? Bunu açıklamak için baskıyı yeniden eski emek-sermaye karşıtlı-

ğına indirgemeye gerek yoktur zira baskının yeni türlerinin hesabını verirken sınıf sorunu da kaçınılmaz şekilde buradaki yerini alır; gerekli olan, modernist amaçlarını elde tutarken onları gerçekleştirmek için yeni vasıtalar arayan siyasal ekonomideki yeni biçimlendirmeleri de göz önünde bulundurmaktır. Soyut epistemolojiler temelinde bunu yapmayı reddeden postmodernizm, kendi koşullarına sırtını dönmekle kalmaz, sunduğu eleştiriyle de ancak iktidarı meşrulaştırır.

Postmodernizme göre, kültürün özerkliğini ya da kültürün belirlenmiş olduğuna karşıt bir söylemi ısrarla vurgulamaya devam etmek kaşınmayan yeri kaşımak anlamına gelir ("simgesel-analist" seçkin kesim bunları vurgulama konusunda istisna görülebilir). Kültürün maddi olarak belirlendiği görüşü, en fazla, postmodernizm sahneye çıkmadan çok önce geçerliliğini yitirmiş olan (ve belki de postmodernizmin yolunu açan) kaba marksizm anlayışıyla ilintilendirilmektedir. Bugün için esas mesele kültürün belirlenip belirlenmediği ya da söylemin göndergesel olup olmadığı değil, kültürün sistematik inşasının iktidarın talepleriyle uyum içinde yürütülüyor olmasıdır; bu inşada kültürün özerk olduğu ve bundan dolayı da maddi koşullardan bağımsız olarak işlenebileceği zaten varsayılmaktadır. Ve bu kültürel inşa sadece tüketim alanında ya da başkanların kabul ettirilmesinde var olmayıp, yaşamlarını idame ettirme konusunda insanların tümüne temas eden, üretimin ve toplumun örgütlenmesinde de gerçekleşir. Postmodernistler, bu durumu eleştireceklerine, kültürel olanın maddi olandan bağımsız olduğunu ısrarla vurgulamaları nedeniyle, meşru kılarlar.

Problem daha da derine inmektedir. Onu formüle edenler başta ne amaçlamış olursa olsun, postmodernizm, geçerlilik kazanmasıyla birlikte, en iyi dille tuhaf olarak nitelendirilebilecek özellikler varsaymaya başlamıştır. Bununla, postmodernistlerin yapısal koşulların akla getirilmesini, yukarıdaki örnekte bahsedildiği gibi, Avrupamerkezciliğin ya da "monoloğa dayalı neo-kolonyal anlatıların" yeniden olumlanması olarak görme eğilimini kastediyorum. Ege-

menlik ilkelerine göre oluşmuş öznellikleri eleştirmeyle işe başlayan postmodernizm, şimdi bir karikatüre dönüşmüş durumdadır; baskının her hangi bir şekilde söz konusu edilmesinin baskı görenlerin öznelliklerinin inkârı anlamına geleceği temelinde baskıyı eleştirenlere saldırarak günümüzdeki baskı türlerini gizleyen bir karikatüre.[60] "Demokratik" öncüllerle yola çıkan o postmodernizm, baskının gündelik hayatı belirlemeye devam ettiğini reddetmesi nedeniyle, ironik biçimde antidemokratik sonuçlar doğurmuştur. Bu "pop" postmodernizm, müzakerenin sözcük dağarcığıyla imgelenmiş bir pazarın diline katılır, pazarda gerçekleşen değiş-tokuşun eşit koşullarda meydana geldiği gibi bir yanılsama yaratır; oysa kapitalizmin altında bu pazar tamamıyla "eşitsizlik" üzerine kurulmuştur. Siyasal olarak, sermayeyi yönetenlerin amacı olan kolektif eylemi yadsıyan bir özgürlükçülükle noktalanır.

Eğer bugün iktidarın ayakta kalması, her zamankinden daha fazla "kültürel inşa"ya ve gerçekle yanılsamanın iç içe geçirilmesine dayanıyorsa, eleştiriyi, ideoloji eleştirisindeki köklerine döndürmenin belki de tam vaktidir: Böylece gerçeği maskeleyen yanılsamalar yerle bir edilebilir.

---

[60] Şirketlerin faaliyetlerini bir "bütün" halinde vermeye çalışanları "neo-kolonyalizm"le suçlayan Paul Jeffcut, bu tarz sapkın akıl yürütmede bir örneği teşkil eder (bkz. not 41). "Küreselleşme" sloganlarıyla çağdaş kapitalizm arasında bir ilişki olduğunun farkında değilmiş gibi görünmekle birlikte bu tarz akıl yürütmeyi de evrenselleştiren bir başka çalışma için bkz. Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1994); bu çalışmada yazar, emperyalizmi eleştirenlere Avrupamerkezciliği devam ettirdikleri gerekçesiyle saldırmaktadır! Küreselleşme ve çağdaş kapitalizm arasındaki ilişki konusunda aksi bir görüş için bkz. "Economic Nationalism: Disaster Ahead", *Business Week*'te başmakale (18 Eylül 1995), s. 178. Bu örneklerin, bu niyetle yazılmasalar da, yazarın metnin yorumlanması üzerinde hiçbir denetime sahip olmadığı yönündeki postmodernist argümana, kanıt teşkil ediyor olmaları ironiktir; bu da postmodernizmle gelen her şeyin yeni olmadığını göstermektedir!

Gerekli olan, sadece öznelliğin inkârı değil, onun yeniden oluşturulmasıdır da: Daha önceki modernliğin reddettiği diğer öznelliklerin –kadınların, farklı renkteki insanların, Avro-Amerikan olmayanların– tanınması adına Avrupa-merkezci hümanizmin bütünleşmiş, ussal öznesini yıkmak gerekiyorsa, bunda güdülen amaç öznelliği tamamen ortadan kaldırmak değil, onu zenginleştirmek olmalıdır. Ancak ve ancak öznelliklerin zenginleştirilmesi, postmodernliği yaratırken, iktidara karşı direnme olanağını ortadan kaldıracak şekilde minimal ve ironik benlikler de üreten kapitalizme karşı direncin önünü açabilir. Yeniden oluşturulan bu öznellikler, sermayenin işgal edemeyeceği kendi özerk alanlarını yaratacaklardır; bu işgalden kaçmak belki de pek mümkün değil gibidir ancak en azından kapitalist modernliğin değişmeyen amacı olan toplum inşasına karşı "dışarıdan" bir bakış ve bu inşaya karşı mücadele olanaklı hale gelecektir. Bir "dışarı"nın yaratılması zorunluluğu da, bir zamanlar sosyalizm adı verilen modernizme has bir öğedir; sosyalizm sermayenin kalkınmacılığıyla baş etmeye yetecek seçenekler sunmadığı gibi, bu kalkınmacılığı taklit ederek kendi sonunu da hazırlamıştır. Postmodernistlerin, toplum ve şirket arasındaki duvarların yok edilmesi vaadi, ya da buna boyun eğişi de, benzer şekilde, toplumun şirketçe tüketilmesinin ötesinde bir şey sağlamaz; hem de bu kez toplumun buna gönüllü olarak riayet etmesi için bir zeminde hazırlanır.

Direniş, toplumla şirket sermayesinin arasında sıkı bir sınırın çizilmesiyle mümkündür, bu sınırın ortadan kaldırılması ya da bulanıklaştırılmasıyla değil; Jeremy Brecher ve Tim Costello'nun kelimeleriyle, yaşayan insanların köylerini kapsayan küresel köy ile "insansız ilerleme" adına yaşayan insanları reddeden küresel talanın arasındaki fark bu sınırda yatmaktadır belki de.[61]

---

[61] Jeremy Brecher ve Tim Costello, *Global Village or Global Pillage: Economic Construction from the Bottom Up* (Boston: South End Press, 1994). "İnsansız İlerleme", David Noble'ın Ludizm üzerine yazdığı makaleler toplamasının başlığıdır, *Progress Without*

People: In Defense of Luddism (Chicago: C.H. Kerr, 1993). Burada, postmodernizmin gelişim sürecinde ortaya çıkan ironik bir duruma değinmek ilginç olabilir. Hans Bertens'e göre, *Postmodernlik Düşüncesi* [The Idea of Postmodern], ellilerde ABD'de ilk belirdiğinde postmodernlik düşüncesi, modernizmin "zihinselleştirmelerini" yıkıp, ben ile doğa arasındaki teması yeniden sağlama amacını taşımaktaydı; diğer bir deyişle, postmodernizm ilhamını modernizm karşıtlığından almaktaydı. Yetmişli ve seksenli yıllarda, Fransız post-yapısalcılığıyla bağlar kuran postmodernizm amacından keskin bir dönüş yaptı; kanımca da, gerçeklikten. Postmodernizmi köklerine geri döndürmek pek de kötü bir fikir değildir; bu, onun modernizmi, seksenlerin postmodernizminin yaptığından çok daha farklı bir şekilde reddetmesi demektir. Bu anlamda, bir dönemleştirme fikri olarak postmodernizm, postmodernizmden hoşnut olmasa da, tarihin tek bir çizgiselliğe sahip olduğunu düşündüğü (ve ilerici gibi görünen bir şeyi nasıl reddedeceğini bilemediği) için ona tam bir eleştiri de getiremeyen Fredric Jameson'ın yaptığına oranla çok daha farklı bir akıl yürütmeyi gerektirecektir. Onda da, modernliği reddetmek isterken yine de modernliğin (ve kapitalizmin) bir ilerleme olduğu düşüncesinden kurtulamayan postmodernistlerin çoğunda da, akıl yürütme konusunda bir kısır döngü söz konusudur. Yeni bir Zapatista yazıları toplamasının son sözlerinde Frank Bardacke'nin söylediği gibi modernlikten yola çıkmak yeterince kötüydü ancak şimdi de modernliği reddettiği halde, zamanı ve mekânı oldukça modern usullerle tasarlayan bir postmodernliğin sırtında gidiyoruz, *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation* (New York: Monthly Review Press, 1995).

10 MİRAS VE TASARI OLARAK GEÇMİŞ: YERLİ TARİHSELCİLİĞİN PERSPEKTİFİNDE POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ*

"Erkekler [ve kadınlar] kendi tarihlerini kendileri yazarlar, ancak tam olarak kendi istekleri doğrultusunda değil; kendi seçtikleri koşullar altında değil, doğrudan geçmişin karşılarına çıkardığı, getirdiği, ilettiği koşulların altında yazarlar tarihlerini. Yitip giden tüm nesillerin geleneği, yaşayanların zihinlerine kabus gibi çöker."[1] Yaklaşık yüz elli yıl sonra bile, Marx'ın ifadesi, geçmişin yükü konusundaki özgürlükçü unutkanlık ve insan failliğinin belirlenimci reddi karşısında tarihselliği en inandırıcı biçimde ortaya koyan ifade olmayı sürdürmektedir. Ancak onu en başa koymamın başka bir nedeni var. Günümüzdeki toplum ve tarih teorilerinin altında her ne kadar Marx'ın çalışması da yatsa, soyutlama mantığının dünyanın kanıtlarının önüne geçtiği bugünkü teori modasının aksine sırtını sağduyuya yaslayan bir ifadedir bu.

---

1 Karl Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1967), s. 15 [*Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i,* çev. Sevim Belli, Sol Yay., 1990.].

* Bu bildiri ilk olarak, 3 Mart 1995 tarihinde, Stony Brook'taki Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde düzenlenen Yıllık Lisans Öğrencileri Konferansı'nda açış konuşması olarak sunulmuştur. Beni davet eden Enstitü'ye ve konferansta yer alıp metindeki düşünceleri hevesle tartışan ve destekleyen herkese teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, yorumlarını ve desteğini benden esirgemeyen Ward Churchill'e de müteşekkirim. Bu makale daha önce şurada yayımlanmıştır: "The Past as Legacy and Project: Postcolonial Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism", ("Miras ve Tasarı Olarak Geçmiş: Yerli Tarihselciliğin Perspektifinde Postkolonyal Eleştiri"), ilk yayınlandığı yer: *American Indian Culture and Research Journal* 20.2 (1996).

Tarihsellik ve sağduyu meseleleri, bu tartışmada ele aldığım problemle yakından bağlantılıdır. Bu problem, çağdaş kültürel eleştiride ve kültür siyasetinde var olan bir paradokstan türemektedir. Günümüzdeki durumlar olarak gördükleri postmodernlik/postkolonyallikle haşır neşir olan akademik çevreler, ulusların "tasarlanmış", geleneklerin "icat edilmiş", öznelliklerin (eğer gerçekten varlarsa) kaygan ve kültürel kimliklerin birer mit olduğuna inanmaktadırlar. Aksi tezler "özcü" olarak damgalanmakta ve hegemonyacı dünya oluşumunu devam ettirdikleri gerekçesiyle reddedilmektedir. Yerelleştirilmiş oluşumların ötesindeki kültürel tezlerin otantikliğinin reddini, bugünün otantikliğini tanıyacak herhangi bir yetkenin geçmişini inkâr eşlik etmektedir. Bir "postkolonyal eleştirmen"in kelimeleriyle, eleştirinin tam olarak hegemonya karşıtı olması için, tarihin hükmünden –boyunduruk, egemenlik altına alınmaktan, diasporalaşmaktan, yerinden yurdundan edilmekten– zarar görenlerin deneyimlerini iyice öğrenmesi gerekir. Bu deneyimlerin tanınması

> kültürün, sosyal hayatta kalma mücadelesi içinde üretilmiş ve genellikle birbiriyle orantısız taleplerden ve pratiklerden meydana gelmiş; düzensiz, tamamlanmamış bir anlam ve değer üretimi olarak görülmesini sağlar. (...) Farklı kültür deneyimlerinin simgelediklerinin arasındaki içsel benzerliklerin şekilsel benzerliklerden ayrılması (...) ve belli başlı bağlamsal konumların ve sosyal değer sistemlerinin içinde birer işaret olarak dolaşan bu anlam üretimlerinin her birinin sahip olduğu sosyal özgüllüğün ayrımının yapılması önemli hale gelmiştir. Kültürel dönüşümün ulusötesi boyutu –göç, diaspora, yer değiştirme– kültürel tercüme sürecini karmaşık bir anlamlandırma biçimi haline getirir. Doğal(laştırılmış), birleştirici "ulus, halklar ya da otantik halk" söylemi (ki bunlar kültürlerin tekilliği mitini içinde barındırır) geleneğine halihazırda gönderme yapılamaz. Bu konumun, tedirgin edici olsa da en büyük avantajı kültürün oluşturulduğunun ve geleneğin icat edildiğinin farkı-

na daha iyi varmaya olanak tanımasıdır.[2]

Günümüzdeki kültür siyaseti ise, postkolonyal argümanla alay edercesine, bu tarz kültürel gerçeklik tezleriyle dolup taşmaktadır; bunlar ortadan kalkmak şöyle dursun, postmodernliğin küreselleşmesiyle orantılı olarak daha da artmaktadır –hem de milyonlarca insan için ölümcül bir son hazırlayarak. Bugün küresel ölçüde kültür siyasetine damgasını vuranlar, kültürel milliyetçilik, etnikçilik, yerciliktir; son on yıldır, etnisite, sınıf ve toplumsal cinsiyetle ilgili eski kaygıları gölgede bırakacak biçimde siyasetin merkezine oturmuş durumdadır. Daha da ötede, kültürel gerçeklik tezleri, çağdaş kimliğin temelini oluşturacak gerçek geçmişlerin keşfedilmesi ve geri getirilmesi gayretlerine de yol açmıştır; özellikle de "tarihin hükmünden" en fazla zarar görenler arasında.

Bu paradoksal durumun arz ettiği en temel problem kültürel eleştiri ile kültür siyasetinin arasındaki bağların kopmuş olmasıdır. Her ne kadar, kültürel eleştiri geçmişi bugünün elindeki bir oyuncağa çevirse de, geçmişin yükü çağdaş siyasetin üzerine bir heyula gibi çökmüştür. Bunu en iyi gösteren kültürel kimliklerin yeniden olumlanışıdır. Postmodern/postkolonyal eleştiri bu durumla ilgili bir açıklama getirmeye çalışmadığı gibi kendi geçerliliği üzerine de git gide daha fazla vurgu yapmaktadır. Postmodern/postkolonyal aydınlara bakacak olursak, özsel kimliklerin ve gerçek geçmişlerin reddedilmesi, kimliklerin ve mazilerin, geçmişin (ve "temel" yapıların da reddedilmesi nedeniyle bugünün) yükünden bağışık olan "arayerlerde" ve neredeyse istendiği gibi oluşturulabileceğini savunan bir özgürlükçülükte doruğuna varmış gibi görünmektedir. Bununla beraber, komik biçimde, postmodern/postkolonyal eleştirmenler, kültürel kimlikleri olumlayarak geçmişe sığınmaya çalışanlara özgürlük

---

[2] Homi Bhabha, "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency", *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994), s. 171-197, s. 172.

tanıma konusunda isteksiz davranmakta, bu tarz çabaları, geçmişin oluşturulmuşluğunu yadsıyan sapkın (ya da ideolojik) özcülükler olarak nitelendirmektedirler. "Tarihin hükmü"nden zarar gören grupların içsel olarak bölünmüş ve ayrılmış oldukları görüşü pek de yeni sayılmaz; var olan tarihsel durumda yeni gibi görünen, bu grupların, "tarihin hükmü"yle baş etme konusunda gösterdikleri, özellikle de yeni postmodernizm/postkolonyalizm ideolojisiyle çatışan çabaların arasındaki farkların, farklılık adına ortadan kaldırılmasıdır. Geçmişi de kapsayacak biçimde insanlık koşulu olarak genişletilen ve böylece doğallaştırılan "arayerdelik", kaçışı olmayan yeni bir tür determinizm halini almıştır. Aynı zamanda, "özcülük" nitelendirmesinin, kökenine ya da amacına bakılmadan herkesi kapsayacak biçimde genişletilmesi, kültürel kimlik oluşumunun farklı tarzlarını birbirinden ayırmayı önleyerek, sadece eleştirel değil anlamlı bir siyasi yargı vermeyi de olanaksız kılmaktadır.

Kültürel kimlik oluşumundaki farklı tarzların ortaya çıkardığı sorunlara aşağıda değinmekteyim. Kültürel kimliğin belirsiz, onu oluşturan tarihsel malzemelerin de icat edilmiş olduğunu söylemekle bir anlamda oldukça açık bir şey söylenmektedir. Esas sorun, farklı kimlik oluşturma tarzlarının düşünsel ve siyasi olarak ne anlama geldiği ve onların bugün ve geçmiş arasında varsaydıkları ilişkinin nasıl yorumlanması gerektiğidir. Buradaki tartışma, bu kimlik oluşumlarını birbirinden ayırma konusunda asli saydığım üç soru ekseninde düzenlenmiştir: (a) Onların iktidarla olan ilişkisi nedir? (b) Onları oluşturan geçmiş, şeyleştirilmiş bir geçmiş midir yoksa tarihsellikleri içinde teşhis edilen bir geçmiş mi? (c) Miras olarak geçmiş ile tasarı olarak geçmiş arasında nasıl bir ilişki kurmaktadırlar? Bu sorunlar üzerine var olan söylemlere, hem iktidarı meşrulaştırmalarına hem de getirdikleri postmodern/postkolonyal yanıtlara dayanarak getirdiğim eleştiriye, büyük ölçüde, yerciliğin bana sağladığı perspektif şekil vermektedir; dünyada, ezilmiş ve marjinalleşmiş insanlar içinde marjinalliğin en ucunda yer aldığını düşündüğüm

–son yıllarda Dördüncü Dünya olarak isimlendirilen– yerli halkların, kurtuluş hedeflerinin ideolojik olarak dile getirilişi olan yerciliğin.

KÜLTÜREL KİMLİK VE İKTİDAR

Leslie Marmon Silko, *Seremoni* adını taşıyan romanını, okuyucuya buradaki hikâyenin bir hikâyenin ötesine geçtiğini anlatan bir (yine "Seremoni" başlıklı) şarkı-şiirle açar:

> Size hikâyeler hakkında bir şey söyleyeyim
> [dedi]
> Onlar eğlencelik değildir sadece,
> aldanmayın ha.
> Bilin ki, onlar bizim her şeyimiz,
> hastalık ve ölümle mücadele ederken
> elimizde olanların tümü.
>
> Eğer hikâyeleriniz yoksa
> hiçbir şeyiniz yok demektir.
>
> Şeytanları kudretlidir onların
> ama hikâyelerimizin karşısında duramaz.
> O yüzden yok etmeye çalışırlar hikâyelerimizi
> bozmaya, unutturmaya.
> hoşlarına gidecektir böyle olursa
> mutlu edecektir bu onları
> çünkü o zaman savunmasız kalacağız hepimiz.[3]

Silko'nun anlatısına yön veren, hikâyelerin gerçekliği yarattığı fikri, üzerinde postmodern bir iz taşıyormuş gibi görünse de Silko, hiç de postmodern bir amaç taşımamaktadır. *Seremoni*, eski hikâyeleri canlandırarak savaşın ve kültürel karmaşanın yerle bir ettiği kimliği geri kazanmanın, yerli halklar için onların sonunu getirmeyecek bir gerçekliği yaratmanın peşindedir. Yerlilerin geçmişini Avro-Amerikan tarihçiliğinin çarpıtmalarından kurtarıp yerli kimliğini yeniden kazanma teması, Amerika yerlilerinden

---

[3] *Ceremony* (New York: Penguin Books, 1977), s. 2.

Avustralya aborijinlerine, Hawaiililerden Chiapas Kızılderililerine kadar tüm yerli halkların işlediği ortak bir temadır. Hawaii egemenlik hareketinin önderi olan Haunani-Kay Trask'ın dediği gibi,

> Doğrusal, ileriye yönelmiş bir tarih anlayışına sahip olan ve Avro-Amerikan kültürünün ilerlemenin zirvesinde yer aldığını varsayan Batılılar, Hawaii tarihinin, Batı adetlerinin Hawaiililerin "ilkel" adetleri karşısındaki acı tatlı ama kaçınılmaz zaferiyle sonlanacağını anlatır durur. (...) Tarihimi bilmek için, kitapları bir yana bırakıp toprağıma dönmeliydim. İnsanların ve *aina*'nın [toprağın] arasındaki ayrılmaz bağı kavramak için *taro* ekmeliydim tarlama. Doğanın ruhunu yeniden hissetmeli, eski sunaklarımın bahşettiği ekinlere ve balıklara şükran duymalıydım. Yaşlılarımla kendi dilimi konuşmaya başlamalı ve bilgeliğimin artması adına artık suskun kalmayı bırakmalıydım. Ancak her şeyden önce dilimi ona aşık biri gibi öğrenmeliydim, öylesine ki onunla dans edip geceleri kollarının arasında rüyalar görebilmeliydim.[4]

---

[4] "From a Native Daughter", Haunani-Kay Trask, *A Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993), s. 147-159. Yerli problemleri ve perspektifleri konusunda bildiğim en kapsamlı çalışma şudur: *The Indigenous Voice: Visions and Realities*, (ed.) Roger Moody (Utrecht, Hollanda: International Books, 1993). Ayrıca bkz. Ward Churchill, "A Little Matter of Genocide: Sam Gill's *Mother Earth*, Colonialism and the Expropriation of Indigenous Spiritual Tradition in Acedemia", Ward Churchill, *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of American Indians*, ed. Annette Jaimes (Monroe, ME: Common Courage Press, 1992), s. 187-213; Albert Wendt, "Novelists, Historians and the Art of Remembering", (ed.) Anthony Hooper ve diğerleri, *Class and Culture in the South Pasific* (Auckland, Y.Z. ve Suva, Fiji: Auckland Üniversitesi Pasifik Çalışmaları Merkezi ile Güney Pasifik Üniversitesi Pasifik Çalışmaları Enstitüsü, 1987), s. 78-91; Epeli Hau'ofa, "Our Sea of Islands", *New Ocenia: Rediscovering Our Sea of Islands* (Suva, Fiji: Sosyal ve Ekonomik Kalkınma Okulu, Güney Pasifik Üniversitesi, 1993), s. 2-16; ve Alan Duff, *Once Warriors*, (Honolulu, University of

Dünya Yerli Halklar Konseyinin kurucusu olan ve yerli halklardan Cree mensubu yazar George Manuel'e göre "yerli halklar", "ülkenin asıl yerlilerinin soyundan geldiği halde eskiden sahip oldukları arazileri ve onlardan gelen zenginliği bugün tamamen ya da kısmen kaybetmiş" halklardır.[5] Onlar, "Dördüncü Dünya: kıyıdakilerin, periferilerdekilerin dünyası" olarak da tanımlanmaktadır.[6] Annette Jaimes ise yerciğin çeşitli yönlerini şöyle tanımlar:

> Yerli halklarda ekonomi komünal mülkiyete, geçinmek için üretime, takas sistemine, zayıf teknolojiye ve kolektif üretime dayanır. (...) Siyasette ise fikir birliği, doğrudan "katılımcı" demokrasi ve sözlü gelenekte yer alan yasa geçerlidir. (...) Sosyal ilişkilerde, ataerkilliğe karşı anaerkilliğe, çekirdek ailelere karşı geniş ailelere, yüksek değil düşük bir nüfus yoğunluğuna sahip olmaları itibariyle genel anlamda [modern toplumdan] ayrılırlar. (...) Son olarak da, Yerli halkların farklı bir dünya görüşü vardır; çoktanrılıdırlar, dünyayı doğal düzenin ritmine ve yaşam döngüsüne bakarak kavrarlar ve ruhanilik anlayışlarının içinde hem hayvanları ve bitkileri hem de diğer doğal nitelikleri barındırırlar.[7]

Öyleyse, yerciliğin amacı, Avro-Amerikan tarihçiliğinin "ilkel" addettiği Yerli yaşamına has niteliklerin geri kazanılmasıdır. Yerciliğin temelini, toprakla beraber yerli kimliğin mührü olan doğayla kurulan özel ilişkinin yeniden elde edilmesi oluşturur.

"Yerli ideoloji"nin destekçileri, onun postmodern/

Hawaii Press, 1990).

5 Alıntılandığı yer Ward Churchill, "I Am Indigenist: Notes on the Ideology of the Fourth World", Ward Churchill, *Struggle for the Land: Indegenous Resistance to Genocide, Ecocide and Expropriation in Contemporary North America* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993), s. 403-451.

6 Adı geçen eserden alıntı, s. 411.

7 M. Annette Jaimes, "Native American Identity and Survival: Indigenism and Environmental Ethics", Michael K. Green (ed.), *Issues in Native American Identity* (Lang, 1994).

post-kolonyal eleştiriyle ilintili tüm protokollere karşı –kolonicilerin yerli halklar hakkındaki görüşlerini kopya ettikleri ölçüde– bir meydan okuma olduğunu belirtmektedir. O "gerçek" yerel kimliği ortaya koymakla kalmaz, kolonyalizm ve kültürel yönlendirmeye karşın iki yüz yıl boyunca hayatta kalmış yerli öznelliğini de bu kimliğin temeli olarak görür. Kolonyallik öncesindeki yerli kültürün özünün geri getirilebileceğine inanmakla kalmayıp, bu inancı tarihin dışında yer alan bir ruhaniliğe dayandırır. Bu ideolojinin kolektif kimlikleri tanımlamada kullandığı Kızılderililik ve Hawaiililik nosyonları, Avro-Amerikalıların kolonileştirme sürecinde mekânı yeniden kurarken farklı halkları yeniden konumlandırmak ve yeniden tanımlamak amacıyla yarattığı, kolonileştirenlerce icat edilip kolonileştirenlere empoze edilmiş olan varsayımsal kategorilerdir. Yerli ideolojisinin sözcülerinden biri olan Ward Churchill bile, bu terminolojiden yararlanmakla kalmayıp, resmedilmiş bu ortaklıkların Kızılderili ulusuna ya da halkına "gönderme yaptığını" (Bhabba'nın yukarıdaki sözlerini hatırlayınız) ısrarla vurgulamaktadır.[8] Yerli ideolojisi, farklı adetlerinin tümüyle beraber "kendi kendini Şarklılaştırmaya" bir örnektir; Avrupamerkezci modernleşmeciliğin Ötekilerine atfedilen ve Fabian'ın *Zaman ve Öteki*'de incelediği tüm nitelikleri tekrarlamaktadır.[9] Nicholas Thomas'ın Avustralya'daki "Yeni Çağ ilkelciliği" konusunda söyledikleri de, yerelci ideolojinin genel niteliği olan kendi kendini özselleştirmeciliği gayet iyi tanımlar: "Onların insanlığın başlangıcından beri kültürel açıdan hiç değişmemiş gibi oluşturulması, tarih-dışı bir varoluşa sahip olmalarını, değişme ve modernlikte ayakta kalma yetisinden yoksun olmalarını gerektirir; bu özcülük ayrıca esas aborijinin kim olduğu ya da kim olmadığına dair ölçütler de öngörür ki

8 "Naming Our Destiny", Ward Churchill, *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1994), s. 291-357.

9 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

bu da sadece kentsel aborijin kültürlerini değil çalı toplama geleneğiyle yakın ilgisi olmayan kültür biçimlerini de marjinal hale getirir."[10]

Yerli ideolojisinin, postkolonyallerce, ya da postmodern/postkolonyal eleştirinin temel önermelerini paylaşanlarca eleştiri oklarına hedef olması şaşırtıcı değildir. Postkolonyal eleştirinin önde gelen savunucularından Avustralyalı Gareth Griffiths, "madun insanların" baskıya itirazlarını kuşkuyla karşılamakta, "madunlar 'konuşur' gibi göründüğünde, kulağımıza gelenin gerçekten onların sesleri mi olduğu yoksa daha geniş bir söylemsel ekonominin içinde kapladıkları özne konumundan çıkan sesler mi olduğu büyük bir merak konusudur" demektedir. Griffiths şöyle devam eder:

> Avustralya ya da başka yerlerdeki Aborijinlerin geleneksel topraklarını ve kutsal yerlerini geri alma ya da geleneksel kültürlerine söz hakkı tanınması ve onun uygulanması taleplerinin meşruluğunu sorgulamıyorum. Beyaz toplumun genel eğilimlerine ve kapsama stratejilerine karşı direniş göstermede yerelliğin ve özgüllüğün sahip olduğu önemi de. (...) bu konuda yorum yapmak benim işim değil. Asıl ilgilendiğim konu, bu talebin, yerli olanla, meşruiyeti *onların* pratiğine değil de *bizim* arzumuza bağlı olan bir oluşumun içinde 'konuşan' egemen söylemin benimsediği ve yaydığı bir söylemin aracılığıyla temsil edilmesinin yarattığı etkidir.[11]

---

[10] Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), s. 176.

[11] "The Myth of Authenticity", (ed.) Chris Tiffin ve Alan Lawson, *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality* (Londra: Routledge, 1994), s. 70-85. Bu başlık, Griffiths'in dediğinin aksine, onun söylediklerinin sadece egemen söyleme değil aborijinlik iddialarına da uygulanabileceğini söylemektedir. Eski bir çalışma, postkolonyal koşullar altında "kolonyallik öncesi kimliğin, tamamen kavranarak, yeniden ya da olduğu gibi ele geçirilmesinin mümkün olmadığı" konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır; zira, "postkolonyal kültür, kaçınılmaz bir

Kanadalı postkolonyal bir eleştirmen ise benzer şekilde ancak yerelci hassasiyetlere saldırma konusunda daha rahat bir tavır takınarak şunları yazmaktadır:

> Postkolonyal teorisyenler melezlik ve heterojenliği postkolonyalliğin tipik özellikleri olarak görse de, Kanada'daki bazı yerli yazarlar bunu kendi haklarının ihlali olarak görmekte, kendi hikâyelerinin sahibinin kendileri olduğunu ve onların parodileştirilmemesi ya da bir vantrilok oyununa çevrilmemesi gereken özel bir otantikliğe sahip olduklarını ısrarla vurgulamaktadırlar. Postmodernist metinlerarasılık, parodi ve edebi ödünç alma teknikleri Batılı kurallara karşı kullanıldığında radikal ve hatta potansiyel olarak devrimci gözükebilir. Ancak aynı teknikler yerel mitler ve hikâyeler karşısında kullanılırsa emperyalist yağma ve hırsızlık tarihini tekrar eder. (...) Kendini tanımlama konusunda ısrarcı olmaları ve kendine mal etmeye direnmeleri bakımından taktik stratejiler olan bu argümanlara karşı sempati duyabilirim ancak onları daimi marjinalliğe ve nihai olarak ölüme mahkûm eden kültürel otantiklik gibi bir görüşe dayanmaları nedeniyle kendilerini taktiksel düzeyde bile çürütmektedirler. (...) İronik biçimde bu tarz taktikler yerli halkları, kendilerini çağdaş yaşamdan ve tam vatandaşlıktan izole etmeleri konusunda cesaretlendirmektedir.[12]

şekilde, "aşılanmış" Avrupa kültür sistemleriyle bağımsız bir yerel kimliğin yaratılmasında ya da yeniden yaratılmasında itici güç işlevi görmüş olan yerli ontolojinin arasındaki diyalektik ilişkinin sonucu olan melez bir fenomendir." Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (ed.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (Londra: Routledge, 1989), s. 195.

[12] Diana Brydon, "The White Inuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (ed.), *The post-colonial studies reader* (Londra: Routledge, 1995), s. 136-142. İlk yayınlandığı yer, Ian Adam ve Helen Tiffin (ed.), *Past the Last Post: Theorizing Post-colonialism and Post-modernism* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991). Brydon'ın argümanları, büyük ölçüde "yerleşimcilere" karşı yerli taleplerine ona göre daha fazla sempatiyle yaklaşan

Nicholas Thomas, Birleşik Devletler'de yapılan kültürel çalışmaların Amerika yerlileri sorunu konusunda hayli suskun kaldığını belirtmektedir: "ABD'de ırk meselesini konu alan dergiler, Amerika yerlilerinin verdiği mücadelelerden çok başka yerlerdeki –Güney Afrika ya da Britanya'daki– ırkçılığa ve kolonyal çekişmelere değinmektedir."[13] Hawaii bağımsızlık hareketindeki kültürel gerçeklik tezlerini sorgulayan antropolog Jocelyn S. Linnekin bu konuda bir istisna olarak görülebilir. Linnekin, 1983'te yayınlanan "Geleneğin Tanımlanması: Hawaiili Kimliği üzerine Çeşitlemeler" adlı makalesinde, Hawaii toplumunun içsel bir farklılığa sahip olduğunu (bundan dolayı da homojen olmadığını) öne sürmekle kalmayıp, Hawaii milliyetçiliğinin simgesi olan –denizcilik ya da "vatan sevgisi" gibi– "gelenekler"in icat edilmiş gelenekler olduğunu iddia ediyordu. Özellikle,

---

Linda Hutcheon'a yöneltilmiştir. Bkz. "Circling the Downspout of Empire", *The post-colonial studies reader*, s. 130-135. Brydon, Griffiths'e oranla postkolonyal eleştirmenlerin "postkolonyal bilinç"ten yardım almadan da yercilik meselesini değerlendirebileceklerini daha inandırıcı biçimde ortaya koyar. Bundan dolayı, eski Smithsoncu bir tarihçi şunları yazmaktadır: "Beyazların, Kızılderili tarihini işgal etmesini kötüleyenler genellikle, Kızılderili tarihini, iyi de olsa kötü de olsa, beyazların –fiziksel olarak Avrupalı göçmenlerin ve zihinsel olarak Batılı tarihçilerin ya da antropologların– şekillendirdiğini kabul etmeye yanaşmazlar." Wilcomb E. Washburn, "Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy", Calvin Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History* (New York: Oxford University Press, 1987), s. 91-97.

13 Thomas, s. 172. Bu tarz tartışmalar hiç olmuyor demek değildir bu. Thomas, ilerici kültürel eleştirmenleri kastetmektedir. Yoksa, yukarıdaki dipnotta da belirtildiği gibi, "postkolonyallik" markası altında olmasa da, yerli ideoloji yeterince tartışılmıştır. "Kızılderililik" kavramının, Avro-Amerikan iktidar içindeki kökeni ve Avro-Amerika'nın dünyayı konumlandırmasındaki yeriyle ilgili ve yerli ideolojiye nispeten sempatiyle yaklaşan bir örnek için bkz. Robert F. Berkhofer, "Cultural Pluralism versus Ethnocentrism in the New Indian History", *The American Indian and the Problem of History*, s. 35-45.

ABD Donanması'nın bombardıman tatbikatı yaptığı Kahoolawe adasının geleneksel kutsallığı konusunda ortaya attığı sorular, Hawaiililerin adanın kutsal olduğu iddialarına karşın, donanmanın adayı kullanmaya devam etmesinde yasal kanıt işlevi gördü.[14]

Bu eleştirilerin, yerli ideolojiyi doğru bir şekilde yorumlayıp yorumlamadığı aşağıda ele alacağım bir konu. Burada, yerlinin kendini olumlayışının kolonyal iktidar yapısı bağlamı içinde durduğu yeri daha yakından incelemek istiyorum. Griffiths'in egemen söylemin yerli olanla "konuştuğu" yolundaki düşüncesi, yerli kimliğin şeyleştirilmesinin, egemen söylemin varsayımlarının tekrar edilmesi olmakla kalmayıp yerciliği egemen toplumun "tüketimine" de açtığına dair önemli bir sorunu koyar ortaya; neticede, tarihin dışında yer alan insanların, yaşayan bugünün parçası olanlara oranla müzelere ve tematik parklara yerleştirilmesi daha basit, egzotikleştirilmiş kültürlerin kültürel metalara dönüşmesi daha kolaydır.[15] Gel gelelim, Griffiths'in göz ardı ettiği, iktidar bağlamının şeyleştirmeye oranla daha önemli bir problem teşkil ettiğidir. Linnekin örneğinin gösterdiği gibi, şeyleşmiş geçmişlerin reddi bile iktidarın sömürüsüne açıktır. Günümüzde Disney, geçmiş ya da Öteki'ni oluşturma biçimini, tüm geçmişlerin icat edilmiş ya da oluşturulmuş olması nedeniyle tüm oluşturmaların aynı derecede geçerli olduğu görüşüyle gerekçelendirmektedir. Postmodernlerin/postkolonyallerin tarihsel ve kültürel doğruları inkâr edip bir icadı diğerinden ayırmayı

---

[14] Linnekin, "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity", *American Ethnologist,* 10 (1983), s. 241-252. Konuyla ilgili bir tartışma ve Linnekin ve Haunani-Kay Trask'ın bu konuda düştükleri ihtilaf için bkz. Jeffrey Tobin, "Cultural Construction and Native Nationalism: Report from the Hawaiian Front", (ed.) Arif Dirlik ve Rob Wilson, *Asia/Pasific as Space of Cultural Production, boundary 2* özel sayı, cilt 21, sayı 1 (İlkbahar 1994), s. 111-133.

[15] Bu problemle ilgili bir tartışma için ayrıca Thomas, 1. Bölüme bakınız. Birleşik Devletler'deki Yeni Çağ modası esas olarak "kabile kültürleri"nden yola çıkmaktadır.

olanaksız hale getirmesinin, geçmişin ve diğer kültürlerin metalaştırılmasının ve sömürülmesinin yolunu daha fazla açtığı ileri sürülebilir. Doğruları şekillendiren iktidar yapılarını kulak arkası ederek, tüm doğruların "değişken" doğrular olduğunu söylemek "madunları" suskunluğa itmenin yolunu açar; onların kendi otantik kimliklerini geri alma istekleri günah; akademik, ticari, siyasi güce sahip kurumların bu kimlikleri "oluşturması" mübah hale gelir.

Yerli ideolojisini, günümüzde yükselişe geçen kültürel milliyetçiliklerin bağlamında incelemek, kimlik oluşumu hakkında yargı verilirken güç ilişkilerinin de hesaba katılması gerektiğini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir; düşünsel yöntemler yönünden, bu ideoloji ile kültürel milliyetçilikler arasında pek çok ortak yön göze çarpmaktadır. Son yıllarda, Avro-Amerika'nın dünyadaki ideolojik egemenliği karşısında radikal milliyetçiliklerin ve kültürelciliklerin canlanışına tanıklık etmekteyiz; bunlar, İslami radikalizmden Pan-Asyacılığa, "Japonculuk" ideolojisinden Çin toplumlarında ortaya çıkan Konfüçyüsçü canlanmaya kadar geniş bir yelpazede yer almaktadır. Bu canlanışlar belli açılardan bir hegemonya karşıtlığı içerseler de, onları ateşleyen eski Üçüncü Dünya toplumlarının yeni elde ettiği güçtür; kapitalist kalkınmada başarı kazanmış olan bu toplumlar, kendilerini bir anda Avro-Amerikan kalkınma modellerine meydan okur durumda bulmuşlardır. Onları harekete sevk eden bir başka şey ise, bu tarz kalkınmanın doğurduğu parçalanmayı denetim altına alma isteğidir. Yani, kültürel kimliklerin homojenleştirilmesiyle bir yandan dünya ekonomisinde elde edilen başarının kutlanması amaçlanırken bir yandan da "Batılı" meta kültürünün parçalayıcılığının, kapitalist kalkınmanın getirdiği sosyal tutarsızlığın ve ulusal kültürün ulus-devletle özdeşleştirilmesini zora sokan diasporik toplulukların yol açtığı kültürel kafa karışıklığının denetim altına sokulması istenmektedir. Bundan dolayı, Çinli topluluklardaki Konfüçyüsçü canlanma, Çinlilerin kapitalist kalkınma konusunda gösterdikleri başarıyı işaret ederek, Konfüçyüsçü etiğin, Max

Weber'in Avrupa'da kapitalizmin doğuşuna yol açan güç olarak gördüğü "Protestan etiği"nden üstün olmasa bile, en azından ona eşit değerde olduğunu ortaya koyar; "Weber usulü" bir Konfüçyüsçülük, zamana ve mekâna bakılmadan, Çinliliğin mührü olarak belirir. Konfüçyüsçü canlanmanın destekçilerinin ortaya attığı "kültürel Çin" düşüncesindeki Çinlilik tanımında, siyasal kimliğin yerini kültürel öz alır. Üstelik Çinli devletlerin, Çin sermayesinin, (çoğu Birinci Dünya kurumlarında görev yapan) Çinli akademik aydınlarının tümü bu düşüncede aynı şekilde hemfikir ve pay sahibidir. Akademik ve ticari güce sahip kurumlarla yakından bağlantılı Çinli olmayan akademisyenlerin de bu canlanmada pay sahibi oluşu ve ona meşruiyet kazandırmada önemli bir rol üstlenişi dikkat çekicidir; sosyal ve ekonomik düzeni sağlayıcı birkaç ahlaki ilkeye indirgenen Konfüçyüsçülük, uyuma ve sosyal birliğe yaptığı vurguyla, süreç içinde, Avro-Amerikan kapitalizminin bireyci ideolojisinden üstün bir kapitalist kalkınma ideolojisine dönüştürülmüştür. Yaptığı bu vurgular, Çin Halk Cumhuriyeti hükümetinin 1994 yılında "Konfüçyüsçü rönesans"ı ilan etmesine yol açmıştır; istenmeyen sosyal eğilimlere karşı koyacak ahlaki gücü kaybeden sosyalizmin yerini Konfüçyüsçülüğün doldurabileceği düşüncesiyle.[16] Çinliliğin mührü olarak doğallaştırılan Konfüçyüsçülük, devrimci bir geçmişi hafızalardan silme işlevini de görür.

1993'te yayınlanan meşhur denemesinde şunları yazarken Samuel Huntington'ın da kafasından radikal ve kültürel milliyetçiliklerde dikkat çeken artışın geçtiğine şüphe yok:

> Dünya siyaseti yeni bir evreye giriyor (...) yeni dünyadaki

---

[16] İlgili bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism", *Boundary* 2. Bu canlanmada devletin oynadığı rol konusunda bkz. Allen Chun, "An Oriental Orientalism: the Paradox of Tradition and Modernity in Natrionalist Taiwan", *History and Anthropology*, 9, 1(1994), s. 1-29.

> çekişmenin kökeninde esasen ideolojik ve ekonomik nedenler yatmayacaktır. İnsanlığın bölündüğü nokta ve çekişmenin başlıca kaynağı kültür olacaktır. Ulus devletler dünya meselelerinde rol alan en güçlü aktörler olmaya devam edecek, ancak esas çekişme uluslarla farklı medeniyetlerden gelen gruplar arasında geçecektir. Dünya siyasetine medeniyetler çatışması egemen olacaktır. (...) Soğuk Savaş'ın bitimiyle, uluslararası siyaset Batılı evresinden çıkmış durumdadır; onu artık Batılılarla Batılı olmayanlar arasındaki etkileşim ve Batılı olmayanların kendileri arasındaki etkileşim belirlemektedir. (...) Medeniyet kimliği gelecekte daha da önemli bir hale gelecek ve dünya, büyük ölçüde yedi ya da sekiz büyük medeniyetin arasındaki etkileşime göre şekillenecektir. Bunlar Batı, Konfüçyüs, Japon, İslam, Hindu, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve olasılıkla da Afrika medeniyetleridir.[17]

Yerli ideolojinin özcülüğü ile Konfüçyüsçü canlanmanın özcülüğü ya da Huntington'ın medeniyetler arası savaş öngörüsü arasında ayrım yapmayan bir kültürel "özcülük" eleştirisinin metodolojik anlamda gerekçelendirilmesi mümkün görülebilir ancak, böyle bir eleştiri, en hafif ifadeyle, ahlaki açıdan sorumsuz ve siyasi açıdan da yakışıksız bir eleştiri olacaktır. Yerli kimlik iddiaları umutsuz bir hayatta kalma savaşıyla yakından ilişkilidir; hem de "metaforik" anlamda değil somut anlamda. Birleşik Devletler'de, Kızılderili toprakları ya da onlardan arta kalanlar kolonyal geçmişi yeniden hatırlatmakla kalmaz, Churchill'in "radyoaktif kolonileştirme"[18] dediği devlet ve şirket yıkımının

---

[17] Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, 3 (1993), s. 22-49.

[18] Ward Churchill, "Radioactive Colonization: Hidden Holocaust in Native North America, Churchill", *Struggle for the Land*, s. 261-328. Kızılderililer, kendilerine ayrılmış bölgelerin atık boşaltım alanı olarak kullanılmasına karşı çıksa da, en son Güney Dakota'daki Yankton Yerleşim Bölgesi örneğinde görüldüğü gibi, devlet, gücü vasıtasıyla bu bölgelerin "resmiyetine son vermeyi" istemektedir. Bkz. *Indian Country Today*, 3 Ağustos 1995. "Radyoaktif kolonileştirme" Güney Pasifik için de sürekli

nesneleri olmaya devam ederler. Annette Jaimes, Birleşik Devletler'de Kızılderili kimliğinin, on dokuzuncu yüzyıldan beri süren ırkçı politikalar doğrultusunda, ya kabile yönetimlerinin tanınmasıyla ya da "kan miktarı"yla, yani bireyin ne kadar "Kızılderili kanı" taşıdığıyla –bu Kızılderili İşleri Dairesi'nce teyit edilmektedir ve değerlendirmede en alt seviye "çeyrek kan"dır– belirlendiğini söylemektedir.[19] "Kan miktarı" uygulamasının sonuçlarını "aritmetiksel soykırım" olarak tanımlayan Churchill şunları yazmaktadır:

> Düşünce basittir. Tarihçi Patricia Nelson Limerick'in resmettiği gibi: "Kan miktarını dörtte-bire getirin, bunu Kızılderililiğin belirleyicisi yapın, yüzyıllardır süren soylar arası evliliğin devamını sağlayın, nihayetinde Kızılderililer ortadan kalksın." 1900 yılında Kızılderililerin yarısının "tam-kan"a sahip olması Jaimes ve Limericks'in gözlemlerini doğrulamaktadır. 1990'da bu oran yüzde yirmiye inmiştir. (...) Kızılderililerin üçte biri çeyrek-kana sahiptir. Cherokee nüfusbilimcisi Russell Thornton, tamamıyla ırka dayalı tanımların dayatılmaya devam edilmesi halinde, 2080 yılında Yerli Amerika'nın bütünüyle ortadan kalkacağını hesaplamıştır.[20]

Bu koşullar altında, kültürel kimlik, bir "kimlik siyaseti" meselesi değil hayatta kalma koşuludur ve ne anlama geldiği ancak ve ancak iktidar yapılarının yardımıyla kavranabilir. Kendine küresel siyasi ve ekonomik iktidar yapısı içinde bir yer arayan, devlet ve sermaye destekli "Konfüçyüsçü kimlik" ile sosyal ve kültürel bir kimlik olarak, gücün yağmasına karşı ayakta kalmayı olanaklı hale getiren yerli kimliği arasında dağlar kadar fark vardır. Özellikle Birleşik Devletler'deki postmodern/postkolonyal eleştiri, mutlak

---

bir tehdittir.

[19] M. Annette Jaimes, "Some Kind of Indian: On Race, Eugenics, and Mixed Bloods", (ed.) Naomi Zack, *American Mixed Race: the Culture of Microdiversity* (Boston: Rowman and Little, 1993), s. 133-153, s. 137.

[20] Churchill, "Nobody's Pet Poodle", Ward Churchill, *Indians Are Us?*, s. 89-113, s. 92-93'den alıntı.

"melezlik ve heterojenlik" kabülü nedeniyle, bu tarz farkları es geçmekle kalmayıp, Brydon'ın yukarıdaki bahsinde de görüldüğü gibi, geçmişin "postkolonyal eleştirmenler"e reva görülenden farklı bir biçimde "oluşturulmasına" da şiddetle karşı çıkmaktadır; aslına bakılırsa, Brydon'ın "katıl ya da sus tavrıyla", kolonyalistlerin yerli halklara karşı takındığı tavrın arasında ciddi bir fark yok gibidir.[21]

Öte yandan, yerelci ideolojiyi önemli kılan, onun postmodern/postkolonyal eleştiri konusunda gösterdikleri değildir. Onun düşünsel ve siyasi önemi başka bir yerde yatmaktadır: Sadece postkolonyallerin kolektif kimliği reddedişine değil, bu reddi kapsayan iktidar yapısına da meydan okuyan farklı tarihsellik tezinde. Yerli ideolojiyi kültürü şeyleştirmekle eleştirmek en iyi ihtimalle onu eksik okumak demektir. Böylece yerli yazarların kültür ve tarih arasındaki ilişki konusundaki sözlerinin karmaşıklığı hasır altı edilmiş olur ki onlar, ideolojik anlamda, bugünkü kültürelciliğe oranla çok daha radikal bir konumda durmaktadırlar.

KÜLTÜREL KİMLİK / TARİHSEL YÖRÜNGE

Son yıllarda ABD yazınındaki en önemli çekişmelerden biri Çin kökenli Amerikan yazarlar, Frank Chin ve Maxine Hong Kingston arasında yaşanmaktadır. Kingston'ın 1976'da yayınlanan *Kadın Savaşçı* adlı kitabı, Çinliliği yanlış tem-

---

[21] Eğer bu bir istisna olarak görünüyorsa, *Public Culture*'ın Aijaz Ahmad'ın *Teoride* [*In Theory*] adlı eserinin eleştirisine adanmış özel sayısından buna dair örnekler verebiliriz; bu eser, postmodern/postkolonyal eleştiriye karşı "işlediği suçlar" nedeniyle de ciddi biçimde eleştirilmiştir. Bu sayıdaki makalelerin bir çoğunda, *Teoride*'de ortaya atılan meselelerin değerlendirilmesi bir yana, Ahmad'a karşı *ad hominem* [dinleyicinin kişisel duygu ya da önyargılarına seslenmek için tasarlanmış sav. — *editörün notu.*] saldırılar gerçekleştirilmiştir. Özellikle, Peter Van Veer'in komünistlik suçlaması ve Marjorie Levinson'un dinsel bağnazlık ithamı dikkat çekicidir. *Public Culture* 6, 1 (1993).

sil ettiği gerekçesiyle Chin'in saldırılarına maruz kalmıştır. Chin'in saldırıları bugüne kadar sürmüştür, üstelik Amy Tan ve David Hwang gibi önde gelen diğer Çinli-Amerikan yazarları da hedef alarak. Tüm bu yazarları, Çin kültürünü basmakalıplaştırmakla ve onun gerçeklerini çarpıtmakla suçlayan Chin, Çin toplumuna, kendi deyimiyle, bir "misyoner"in gözünden bakmaktadır.[22]

Chin'in bu yazarlara saldırmasının sebebi, kadın düşmanı tavırlarına ve bu yazarların başarısından kıskançlık duymasına bağlanmıştır. Bu suçlamalar ona bir şey kazandırmış mıdır bilinmez ama eleştirilerine bir incelik getirmeyi reddetmesinin, amacına hizmet etmiş olduğu pek söylenemez. Kendi "Çinli" duruşunun tek mümkün ve gerçek duruş olduğunu ileri sürmesi, onu daha büyük bir yalnızlığa itmiş ve ne yazık ki eleştirisiyle ilgili değerlendirme yapacakları uzaklaştırmıştır; oysa ben, bu eleştirinin, bir azınlığın kendi etnisitesini oluşturmasında ortaya çıkan tarih sorunu hakkında bize çok şey anlattığını düşünüyorum.[23]

Bu çekişmenin kalbinde, Kingston'ın, *Kadın Savaşçı*'da Çin efsanelerini (yanlış) kullanması ve Çinli karakterleri büyük bir cesaretle yorumlaması (yani, kadın karakteriyle köle karakteri arasında ilişki kurması) yatmaktadır. Kingston, neye cesaret ettiğinin farkındadır ama kendini, edebiyatın ona verdiği yetkiyle bunu yaptığını söyleyerek savunmaktadır. Chin, bu mazereti kabul etmez. Ona göre, efsaneler kurcalanmaması gereken kültürel doğruları yansıtmaktadır; Kingston'ın Çin efsanelerini çarpıtması her şeye rağmen ciddi bir şekilde ele alınmalıdır çünkü

[22] Frank Chin, "Come All Ye Asian American Writers of the Real and the Fake", Jeffrey Pul Chan, Frank Chin, Lawson Fusao Inada ve Shawn Wong (ed.), *The Big AIIIEEEEE! An Anthropology Of Chinese American And Japanese American Literature,* Giriş bölümü (New York: Meridian, 1991), s. 1-92. Yukarıda adı geçen yazarların tümü bu toplamanın dışında bırakılmıştır.

[23] Bu meselerle ilgili bir tartışma için bkz. Edward Iwata, "Word Warriors", *The Los Angeles Times* (24 Haziran 1990), E bölümü, s. 1, 9.

o yayıncısının ısrarıyla bu kitabın roman türünde değil de otobiyografi türünde yayınlanmasına razı olmuştur. Bu da çarpıtmalarının belli bir doğruluk değeri taşıyormuş gibi görülmesine yol açmaktadır. Bu da onun egemen toplumun Çinlilikle ilgili basmakalıp anlayışına dahil olmasına neden olmaktadır.

Kadın Savaşçı'nın gerçekten de Çin toplumunu tarif eden bir eser olarak görülüp egzotik Çin imajına katkıda bulunduğunu Kingston'ın kendisi de esefle kabul etmektedir. Bu, belli bir yere kadar bize azınlık edebiyatının içine düştüğü kötü durumu anlatsa da, Fredrick Buell'in öne sürdüğü gibi sadece egemen toplumun dar kafalılığıyla açıklanamaz.[24] Kingston'ın Çinliliği temsilindeki sorun Çin efsaneleri ve karakterleriyle ilgili çarpıtmalarında değil de (ki bunlar ciddi sorunlardır) *Kadın Savaşçı*'da geçmişle olan ilişkiyi temsil ediş tarzında yatmaktadır. Bu tarzı, Chin'inkiyle karşılaştırmak bize bu konuda ip ucu verebilir. Chin de çalışmasında Çinliliğe ilkselci özelliklerini yükleyerek onu basmakalıplaştırmaktadır; gerçekten de, kadın savaşçı kişileştirmesiyle Çin kültüründe hem baskıya hem de baskı karşısındaki mücadeleye yer veren Kingston'ın tersine Chin'in Çin kültürüyle ilgili anlayışının tek boyutlu bir anlayış olduğu ileri sürülebilir.[25] Gene de Chin, geçmişle olan ilişkiyi, egzotik Çin imajına direnç gösterecek biçimde kurgular. Neden bu temsillerden birinin bu imaja katkıda bulunuyorken diğerinin ona direndiği, tartışma boyunca üzerinde durulmamış olan önemli bir sorudur.

Kanımca, Çinli-Amerikalının Çinli geçmişiyle olan ilişkisinde tarihin oynadığı rol bu farkı anlamamız açısından büyük önem taşır. Kingston'ın karmaşık geçmiş temsili, geçmişi bir Çinlilik uzayına havale eder; bu uzay, Çinli-Amerikalının üzerine bir hayalet gibi dadanmıştır; Çinli-Amerikalı için bazen bir yük bazen de bir umut anlamına

---

[24] Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994), s. 180-181.

[25] Chin, "Come All Ye Asian American Writers of the Real and the Fake", *a.y.*

gelmektedir o, ancak her iki durumda da farklı bir zaman ve mekândan gelen bir miras olarak (geçmişin bugünün içinde var olmasını anlatmak için "hayaletler" metaforunu kullanan Kingston, "hayalet gibi dadanma"yı da ilk akla gelen anlamıyla kullanmaktadır). Bununla karşılaştırılacak olursa, Chin, romanında –Çinli-Amerikalıyla bağlantısı dışında– Çin kültürüne karşı tamamıyla ilgisiz kalmaktadır; hatta Çin kültürünün yerine Çinli-Amerikalının kültürünü koyduğu bile ileri sürülebilir. Onun temsilinde, Çinli-Amerikalının Çin kültürüyle olan ilişkisi hem bir benzerlik hem de bir farklılık ilişkisidir; bu ilişkiye aracılık eden ise Çin zamansallığına değil ABD zamansallığına dayanan bir tarihtir. Bu iki temsilin arasındaki fark, birinin (Kingston'ın) Çin kültürünü, Amerikan Çinli'nin üzerine hayalet gibi dadanmaya devam eden, geçmişin bıraktığı bir miras olarak görmesi, diğerinin ise bu kültürü, "asimilasyon sonucu yok oluş"u hesaba katmayan bir Çinli-Amerikalı kimliği tanımına karşı bir mücadele aracı olarak görmesi ve Çinli-Amerikalının Amerikanlığının indirgenemeyeceğini ortaya koymasıdır. Çin'in hayaletleri zaman içinde tamamıyla kaybolacağı için, ikinci temsilde geçmişe sadece geride kalmış bir miras işlevi yüklenmemiştir. Tersine, geçmişe, bir Çinli-Amerikan tarihinin yaratılmasında son derece büyük bir önem atfedilmektedir; her ne kadar bu tarih ile Çin'deki kökeninin arasında büyük bir mesafe var olacak olsa da. Kanımca, Chin'in duruşunu egzotikliğe ve asimilasyona karşı dirençli yapan, onun, Çinli-Amerikalının tarihsel yörüngesini Amerikan topografyası içindeki bir geçmiş mirasından türetmiş olmasıdır. Böylece bu tarih bir Amerikan tarihi de olur; aynı zamanda bu tarih, egemen tarihçiliğin sunduğu Amerikan tarihinden –bu tarih anlayışında Çinli-Amerikalıya yer verilmez ve sonuç olarak Çinli-Amerikalının Amerikalılığı yadsınır– farklı ve onun karşısında bir tarihtir. Ayrıca, bu temsilde vurgunun, (Chin'in gerçek özlemine rağmen) tarihe direnen kültürel mirastan, kültürel kimlik sorununu tarihsellik ekseninde başka bir dille ifade eden tarihsel mi-

rasa kaydığını da belirtebiliriz.[26]

Her ne kadar Chin tek "gerçek" Çinlinin kendisi olduğunu söylese de, onun diğer Çinli-Amerikalı yazarların en "Amerikan"ı olduğu ileri sürülebilir. Onu radikal yapan, Çinlilik konusundaki ısrarından ziyade Amerikalı olmaya getirdiği alternatif bakış açısıdır. Chin'in Çinlilik anlayışının karmaşıklığı, romanı *Donald Duk*'tan alınan aşağıdaki pasajda görülebilir:

> Yüz yıl önce, Amerika'daki tüm Çin mahalleri Kantonlulardan oluşuyordu. Onlar, Kanton dilinde konuşuyorlardı. Tek Çinli Donald Kantonluydu. Donald, tarih hocası Bay Meanwright'tan hoşlanmazdı. Bay Meanwright, Çinlileri Donald'dan daha iyi bildiğini kanıtlamaya çalışırdı hep. Donald'ın umurunda değildi bu. O Çin hakkında hiçbir şey bilmiyordu ki. Mandarin lehçesinde bile konuşamıyordu. Çin mahallesi de pek ilgisini çekmiyordu onun ama Bay Meanwright Çin mahallesi lafını her ağzına aldığında Donald Duk yumruğunu sıkıyor ve Bay Meanwright'ı susturmak istiyordu.[27]

Çinli-Amerikalının kültürü Çin mahallesi kültürüydü ve

---

[26] Bu iki yazarın çalışmalarının, farklı baskı deneyimlerine göre şekillendiğini es geçmek istemiyorum. Chin hemen hemen tamamıyla Çinlilik üzerindeki genel baskıyı konu almakta, Çin'deki "feministleşme"yi kendine has bir şekilde değerlendirmektedir. Kingston ise Çinli kadın üzerindeki, onun hem Çinli hem de kadın olmasından kaynaklanan, "çifte" baskıyla ilgilenmektedir ki kadına yönelik baskıda Çin'in kültürel geleneği de rol oynamaktadır. Chin, Kingston'ın merhametsizce Çin geleneğini kadınlara karşı baskı uygulamakla suçlamasının Avro-Amerikalının basmakalıp Çin anlayışını pekiştireceğini söylerken haklı olsa da, Çin tarihindeki cinsiyet ilişkilerini portrelerken fazlaca ileri gitmektedir. Bu mesele hakkında sadece şunu söylemek istiyorum: *Kadın Savaşçı*'nın yayınlanmasından sonra Üçüncü Dünya'daki cinsiyet ilişkilerini ele alan yazarların da ileri sürdüğü gibi, cinsiyet ilişkileri kültürel basmakalıplıktan kurtarılıp tarihsel bağlama yerleştirilmelidir.

[27] Frank Chin, *Donald Duk* (Minneapolis, MN: Coffee House Press, 1991), s. 34.

Chin, Çin mahallesi kültürünü Çin kültürünün metonimi olarak sunmaya girişirken esasen kafasında Çinli-Amerikalının kültürü vardı. Kariyerinin başlarında, Çin'dekilerin Çinli-Amerikalıları "gerçek" Çinli olarak görmediğini belirterek Çinli-Amerikalının kültürünün Çin kültürüyle karıştırılmasından şikayet ediyordu.[28] Bugün geldiğimiz noktada, postkolonyalizmin mutlu "arayerde ülke"sinin o zamanlar "sahipsiz ülke" olarak anıldığını görmek ilginçtir. O ve Jeffrey Chan, o zamanlar Çinli-Amerikalıların yaptığı çalışmalara egemen olan "çift kişiliklilik" (karışmamış "doğu batı harmanı") kavramı üzerine şunları yazmaktaydılar:

> Çift kişiliklilik, Çinli-Amerikalıyı dil üzerindeki tüm hakimiyetinden mahrum bırakır; bu kavram, onun deneyimini sistemleştirmede, iletmede ve meşrulaştırmada bir araç işlevi görür. O bir yabancıdır ve İngilizce ana dili değildir. O, ABD'de doğmuştur ve Çince ana dili değildir. Çin'deki Çinliler, "gerçek Çinliler", Çinli-Amerikalının, Çince üzerinde hiçbir hakimiyetinin olmadığını fark etmesini sağlarlar ve beyaz Amerikalılar da Çinli-Amerikalının konuştuğu İngilizce'yi bir azınlık dili olarak bile tanımayıp, onun yanlış, "aksanlı" bir İngilizce olduğunu düşünürler. Ne Çinlilikle ne de beyaz Amerikalılıkla açıklanamayacak organik, bütünlüklü bir kimlik, kişilik düşüncesi (...) çift kişiliklilik kavramıyla olanak dışı bırakılmıştır (...) dilin reddi kültürün reddidir.[29]

---

[28] Şuradaki röportaja bakınız: Victor G. Nee ve Brett de Bary Nee, *Longtime Californ': A Documentary Study of an American Chinatown* (New York: Pantheon, 1973), s. 359. "Açık kültürel farkların" yadsınarak, Çinli-Amerikalıların Çinlilerle eş değer tutulması konusunda bkz. Frank Chin ve Jeffrey Paul Chan, "Racist Love", Richard Kostelanetz (ed.), *Seeing Through Shuck* (New York: Ballantine Books, 1972), s. 65-79. Aklıma gelmişken, Chin'in yeni çıkan Çinli-Amerikalı yazarlara yönelttiği eleştirilerin kıskançlıktan kaynaklandığı düşüncesine yol açan bu makaledir zira Chin ve Chan onlara karşı son yıllarda akıllarına gelen tüm soruları bu makalede sormuşlardır. O zamanlar, Chin, tek meşhur Çinli-Amerikalı yazardı.

[29] "Racist Love", s. 76.

Öyleyse amaç, bu iki kültürün melezi değil de tarihsel deneyimin ürünü olan bir kişiliği gerçek kılmaktır (Chin'in karakterlerini tarif ederken sık sık küçültücü "Çinli adam" deyimini kullanmasının nedeni belki de budur, böylelikle bu deyimin ırkçı amaçlarla kullanılışını tersine çevirmeye çalışmaktadır Chin). Deneyim bir Amerikalının deneyimidir ancak bu deneyimin asimilasyona karşı direnç göstermesi için Çinli geçmişle de temellendirilmesi gerekmektedir; Çinli-Amerikalı kimliğini var edecek olan bu geçmişin gerçekliğidir. *Donald Duk*'ta (ve Chin'in diğer romanlarında) işlenen tema Çinlilerin Amerikan tarihinden silinişidir (gerçekten de, Utah, Promontory Summit'te, Central Pasific demiryoluyla Union Pasific demiryolunun buluştuğu noktada çekilen fotoğrafta Sacramento'dan gelen demiryolunun inşaatında büyük emek harcamış olan Çinli işçiler yer almamaktadır). Amaç bu tarihi yeniden canlandırmaktır, ancak beyaz toplumun gölgesinde kalan insanların tarihi olarak değil Çinlilerin tarihi olarak:

> "Sanıyorum, Donald Duk Amerika doğumlu Çinli-Amerikalı çocuklardan Amerikalı olmak için Çinli olmayı bırakmak gerektiğini düşünen son kişi", der Baba. "Yeni göçmenler bunu kanıtlıyor. Onlar Kanton kökenliydi ve Çinli olmak istemediler. Çin güneyi fethettiğinde, bu insanlar daha güneye, Vietnam'a, Laos'a, Kamboçya'ya Tayland'a gittiler. Fransızca öğrendiler. Şimdi de İngilizce öğreniyorlar. Birini bırakacaklarına, diğerini de ekliyorlar. Bildikleriyle Amerika'yı da kapsıyorlar. Ve bu onları, Çin hakkında hiçbir şey bilmemek için çok çaba harcayan, Amerikan Yankiliğini yüzde yüz kavrarsa insanların onu artık bir Çinli gibi görmeyeceklerine inanan benim gibi Amerika doğumlulardan çok daha güçlü yapıyor."[30]

Donald Duk'ta efsanevi Çin kahramanları demiryolu ustaları olarak belirir. Çin romanı *Su Kıyısı*'nın, "gökteki hayaletler"e benzetilen yüz sekiz haydudu onlara yardım eder.

Ne kimliğin tarihselliği, kimliği tam bir kimlik haline

[30] Donald Duk, s. 41.

getirir, ne de geçmişin oluşturulmuşluğu, geçmişi tarihi şekillendirme konusunda önemsiz kılar. Her nesil tarihi yeniden yazar, ancak önceki kuşakların oluşturduğu bir geçmişin bahşettiği tarihselliğe bağlı kalarak. Tarihleri iktidar tarafından yok edilen, kenara itilmişlerin ve ezilenlerin tarih sahnesinde yeniden görünürlük kazanmaları için geçmişlerini geri getirmeleri ya da yeniden kurmaları büyük önem taşır zira bu mücadelenin başarıya ulaşması tarihsel bir kimliğe sahip olmayı gerektirir. Onların tarihselliğini yadsıyan bir "tarih kolonyalizmi" karşısında, tarih, baskı ve baskıya karşı direniş gerçeklerini yeniden hatırlamaları temel görevleridir ve bunun yerine getirilmesi için daima kolonyallik öncesi geçmişin göz önüne alınması gerekmektedir.[31] Ancak kimlik mücadelesi verenler geçmişi tarih dışına itme ve şeyleştirme tuzağına da düşmemelidir, zira mücadele bugünün mücadelesidir ve o, sadece geçmişin mirasını değil bugünün problemlerini de hedef almalıdır. Öyleyse, kültürel kimlik, esin kaynağı olduğu mücadelelerin geçtiği yerdir. Kültürel kimlik alternatif biçimlerde oluşturulurken, şeyleştirilse de, melezleştirilse de, tarihselleştirilse de; ona yüklenen anlam, onun çerçevesini çizen mücadeleler bütününden ayrılamaz. Konfüçyüsçü canlanma da, Kingston'ın feminist Çin oluşturması da, Chin'in popüler dinî ve edebi gelenekleri kullanımı da Çinliliği farklı biçimlerde oluşturur; ancak bunların kültür ve tarih arasındaki ilişkiye yükledikleri anlam da farklıdır, sosyal ve siyasi güçle olan ilişkileri de.

Chin'in geçmişi kullanma şekli, kültürel oluşturmanın ne "bir yere varmayan" bir süreç olduğunu (ya Çinlisindir ya da Amerikalı) ne de bir melezlik ya da arayerdelik meselesi olduğunu (ne Çinlisin ne de Amerikalı) ortaya koyup onun tarihsel bir üretim süreci olduğunu gösterir. Bu süreçte, geçmişin mirasıyla bugünün koşullarının arasındaki diyalektik etkileşim, tarihsel olma adına hiç de

[31] Calvin Martin, "The Metaphysics of Writing Indian-White History", *The American Indian and the Problem of History*, s. 27-34.

bütünlüksüz olmayan, yörüngelerini, geçmişin mirasıyla şekillense bile bu geçmişin anlamını da değiştiren deneyim birikimlerinden türeten, kültürel kimlikler üretir ve yine bu süreçte, yerel deneyim yapısal bağlamla etkileşime girerek aynı anda hem farklı hem de bir bütün olan kuvvetlerin doğmasına yol açar. Kültürel özcülük sadece kültürel özler tanımlamakla kalmaz, kültürün tarihten yalıtılmasını da getirir. Böylece tanımladığı özler, kültürel kimliğin gerçekleriyle ilgili söyleyecek sözü olmayan soyut nesneler haline gelir. İroniktir ki, kültürel saflık ve melezliğin her ikisi de kültürel bir özcülük varsayar; kültürün tarihselliğini ortaya koyan bir perspektifte ise, özcülük sorunu tamamen konu dışı kalır. Bu anlamda, hem melezlik, arayerdelik iddiaları hem de kültürel saflık tezleri aynı derecede kültürelcidirler; zira bunlardan biri kültürün mekânsallığını ve zamansallığını reddederken, diğeri de geçmiş ve bugünün arasındaki ilişkinin zamansal karmaşıklığının yol açtığı bir şeyi mekânsal bir fark gibi görür. Böylesine bir kültürelciliğe karşı, kültürün tarihselleştirilmesi oldukça radikal sonuçlar doğurur; kültürel birlik varsayımları bir yana, farklı kültürel boşluklar ya da arayerdeki boşluklar üzerinde ısrarla duran kültürel çoğulculuğun bile kapsayamayacağı farklı mazilerin üzerinde ısrarla durulmasının; ve böylelikle de, kültürün tarihselleştirilmesi vasıtasıyla, ayrımcılığa karşı direnişin yolunu açar.

Çin kültürünü tarihselleştiren Chin, onu tarihteki yeni konumunun topografyası içinde yerlileştirmek ve böylece egemen kültürün tezlerine karşı gelmesini sağlamak da ister. Ancak kendi iddiaları bir grup yerleşimcinin diğer yerleşimciler karşısındaki iddialarıdır; bir grup yerleşimcinin diğer yerleşimcilerle aynı tarih iddiasına sahip olduğunun olumlanmasıdır. Bu alternatif tarihte gelecekle ilgili ne gibi bir öngörünün saklı olduğu belirsizliğini hâlâ korumaktadır.

İşte yerli ideolojinin radikalliği tam bu noktada devreye girer. Chin Çinliliği nasıl yeni bir tarihsel konumda yerlileştiriyorsa, yerli ideoloji de yeni tarihsel durumun karşısında, bu durumun topografyayla ilgili iddialarını ve

içinde barındırdığı alternatif yaşam biçimini kabul etmeyerek, yerciliği tarihselleştirir. Başka bir deyişle, farklı bir mazinin üzerinde ısrar ederken, yerleşimcilerin savunduğu tarih fikrini de zamansallık ve mekânsallık arasında ayrım yapmayı kabul etmediği gerekçesiyle reddeder. Yukarıda, yerli ideolojiye basit bir kültürel özcülük atfedenlerin, onu eksik okuduğunu ileri sürmüştüm. "Heterojenlik ve melezlik" fikirlerine bel bağlamış olan ve kültürel kimliğin olumlanmasının her zaman tarih dışı kültürel bir özcülük barındıracağını düşünen eleştirmenlerin düşündüğünün aksine yerli sesler değişime oldukça açıktırlar; amaçladıkları kültürel saflık ya da süreklilik değil, kendilerine ait özgül bir tarihsel yörüngeyi korumaktır. Ancak, bu yörünge üzerinde yaşadığı topografyayla daha sıkı bir ilişki içindedir. Ve yerleşimcilerin tarihlerine rehberlik eden zamansallık düşüncesiyle çatışmaktadır.[32]

Silko'nun yazdıkları Chin'i anımsatmaktadır:

> Bugünlerde insanlar seremonilerle ilgili bir fikre kapılmış durumda. Seremonilerin, her zaman nasıl yapıldılarsa gene aynı şekilde yapılması gerektiğini düşünüyorlar. (...) Ancak insanlar kendilerini bu seremonilere kaptırmadan çok önce değişim başlamıştı (...) nesilden nesle değişen seslerle söyleniyordu şarkılar. Pek çok yönüyle değişiyordu seremoniler. (...) Bir zamanlar, seremonilerin oldukları gibi icra edilmesi dünyanın o zamanki haliyle örtüştüğü için uygun kaçmaktaydı. Ancak beyaz adamın gelişiyle, bu dünyayı oluşturan öğeler de değişmeye başladı; ve yeni seremonilerin yaratılması zorunlu hale geldi. (...) Hiç değişmeyen, hiç olgunlaşmayan şeyler ölü olanlardır. Kötü ni-

---

[32] Özellikle Kanada ve Avustralya'da yaygın olan "ilk ulus" düşüncesi bir uzlaşmayı simgeler zira temel bir farklılığı, sıralamayı gösteren bir farklılığa çevirerek, ülkede ikinci, üçüncü sırada gelen ulusların da var olduğu gibi bir düşünceyi olanaklı kılar. Ancak, bu sapkınlığa karşı, Kızılderili kabilelerinin evlilik, vs. gibi yollarla yabancılara açılmış olduğunu söyleyen Annette Jaimes örneğinde gördüğümüz gibi, tarihselleştirme, hem "açıklığı" vurgular hem de farklılığın ölçütü olarak en başta gelenin ırksal farklılıklar olmadığını açıkça ortaya koyar.

> yetli insanların istediği de bunlardır. Onlar şunu amaçlar: seremonilerimize onlar eskiden nasıllarsa o şekilde sıkıca bağlanalım ve onlar güçlenirken insanlar da yok olsun.[33]

Değişim zorunludur, ancak seremonilerin tarihi içinde olmalıdır bu değişim. Şu halde, seremoniler topraktan ayrılamaz. Silko'nun anlatısı zaman dışı olanla zamansallığın birlikte var olduğunu ortaya koyar; zaman dışı bir geçerlilik konusunda hassasiyeti ve bu hassasiyetin sürmesi için değişimin zorunlu olduğunu. Kızılderili bunların her ikisinden de sorumludur. Ebediyen geçerli olanı tehdit eden beyazları "icat eden" Kızılderili büyücülüğüydü. Beyazları Kızılderilinin "icat etmiş" olması, Kızılderili'nin kendi kaderinden sorumlu olduğuna (ve bu konuda beyazları suçlamaması gerektiğine) işaret ederken, beyazları Kızılderili doğasının önemli bir parçası haline getirip tarihsel ilişkiyi tersine çevirir.[34] Kızılderili, yaşamını sürdürmesi için gerekli olan hassasiyeti sadece ve sadece bu büyücülüğü alt ederek geri getirebilir.

Yercilik bu şekilde kavrandığında hem bir miras hem de bir tasarı olarak belirir (bu perspektiften bakıldığında, aynısının etnisite için de geçerli olduğu söylenebilir). Kültürelcilikteki "determinizm"e karşı çıkan Jean-Paul Sartre, *Yöntem Arayışları*'nda şunları yazmaktadır:

> Öznelin, nesnelliğin üstüne çıkarak nesnelliğe yönelişi olarak tasarı, ortamın nesnel koşulları ile olasılıklar alanının nesnel yapıları arasında gerilmiş olup, *kendinde*, eylemin

---

[33] *Ceremony*, s. 126.

[34] *A.g.e.*, s. 135. Kızılderili tarihiyle beyazların burada anlatılan ilişkisine benzer bir durum, beyaz sosyal bilimcilerin söylediklerinden yola çıkarak kendi "geleneklerini" değerlendiren Avustralya aborijinleri için de söz konusudur. Bunlardan biri demektedir ki "Arkeologların ve Bilim adamlarının Aborijinlerle ilgili bildikleri beni çok heyecanlandırıyor. Onlar konuşurken sanki sadece Aborijin ırkına değil, insan ırkının tümüne bir mesaj ulaştırmaya çalışan atalarımın sesini duyuyorum." Alıntılandığı yer, Robert Ariss, "Writing Black: The Construction of an Aboriginal Discourse", *Past and Present*, s. 131-146.

> baş belirleyicileri olan, öznelliğin ve nesnelliğin devingen birliğini temsil eder. Öyleyse, öznel, nesnel süreçte zorunlu olarak var olur. (...) Tarihi, yani insan *yaratıcılığını*, ancak ve ancak iki nesnellik biçiminin arasında yer alan tasarı açıklayabilir.[35]

Tasarı, der Sartre, "aynı anda iki ilişki"nin içinde yer alır. "Var olanla ilişkisi yönünden, *praxis* yadsımadır; ama yadsımanın yadsınmasını da içerir. Amaçlananla ilişkisi yönünden, *praxis* olumlamadır ancak bu olumlama 'var olmayan'a, *henüz meydana gelmemiş*e yönelik bir olumlamadır."[36]

Ward Churchill gibi bir yerciye göre yercilik "yadsımanın yadsınmasıdır" ve "Kızılderililer için gelecek adına en yaşamsal olan, en çok umut vaat eden" odur. Yerciyim derken, demektedir Churchill[37]

> Sadece yerli halkların haklarına siyasi yaşamında en büyük önceliği veren biri olduğumu değil, dünyanın dört bir yanında yaşayan yerlilerin binlerce yıllık geleneğine –bilgilerinin gövdesine ve ona denk düşen değerlere– dayandığımı da anlatmaktayım. Eleştiri geliştirirken ve var olan sosyal, siyasi, ekonomik, felsefi statükoya karşı seçenek sunarken bu temeli esas alıyorum. Bu temel, sadece amaçlarımı ve hedeflerimi şekillendirmekle kalmayıp hangi stratejileri ve taktikleri savunacağıma, hangi mücadeleleri destekleyeceğime, kimlerle ittifaka gireceğime ve daha alacağım pek çok tavra da yön verir.[38]

Bu yerciliğin kalkış noktası bugündür ve amacı eskide kalmış bir geçmişi geri getirmek değil, bu geçmişi temel alıp yeni bir gelecek yaratmaktır (Churchill'in kolonyal kökeninin tamamen farkında olduğu "Kızılderili" deyimini neden

---

[35] *Search for a Method*, İng. çev. Hazel E. Barnes (New York: Vintage, 1968), s. 99, 101. [*Yöntem Araştırmaları*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., 1998.]

[36] *A.g.e.*, s. 92.

[37] "Nobody's Pet Poodle", s. 107.

[38] "I Am Indigenist", s. 403.

kullanmaya devam ettiğini de açıklamaktadır bu; Frank Chin'in "Çinli adam" ve Trask'ın "Hawaiili" deyişlerini kullanmalarını da). Bunun da ötesinde, Churchill, yerciliğin kapsamını genişleterek, sınıf, cinsiyetçilik, homofobi gibi çağdaş problemlerin de açıklamasına girişir.[39]

Benzer şekilde, Annette Jaimes yerciliği, "yirmi birinci yüzyılın eşiğinde Amerikalı Kızılderili kimliğinin esasını oluşturan kavramların yeniden üzerinden geçilmesi" olarak tarif eder ve çoğu yerci yazar gibi Trask, Hawaii'nin bağımsızlığı ile dünya ezilenlerinin verdiği mücadeleler arasında bir bağ kurar.[40] Yerli kimliğinin ve yerli tarihinin, ancak, kolonyalizmin yol açtığı tarihsel dönüşümün farkındalığıyla kolonyalizme karşı girişilen mücadelelerle birlikte elde edilebileceğini düşünen Albert Wendt ve Epeli Hau'ofa gibi Pasifikli yazarlar için de aynısı geçerlidir.[41] Avrupamerkezciliği ve kolonyalizmi sona erdirme uğraşı, Avro-Amerikan kolonyalizminin ayrılmaz parçası olduğu bir geçmişin inkârını gerektirmediği gibi tarihinde Avro-Amerikan egemenliğinin de yattığı bir kimliği varsaymalıdır.[42]

Burada esas önem taşıyan (ve bu argümanları postkolonyalizm argümanından farklı kılan), kolonileştirenle kolonileşeni bütünleştiren ortak tarihin aynı zamanda onların aralarındaki ayrımın da tarihi olduğunun ortaya konuluşudur. Kolonileştirenin belki de bütünleşme olarak

---

[39] *A.g.e.*, s. 418-420.

[40] M. Annette Jaimes, "Native American Identity and Survival", s. 276 ve Haunani-Kay Trask, "Hawaii: Colonization and Decolonization", *Class and Culture in the South Pasific*, s. 154-174.

[41] Epeli Hau'ofa, "The Future of Our Past", Robert C. Kiste ve Richard A. Herr (ed.), *The Pasific Islands in the Year 2000* (Honolulu: Pasific Islands Studies Programme Working Paper Series, 1974) L151-170 ve Albert Wendt, "Towards a New Oceania", (ed.) Guy Amirthanayagam, *Writers in the East-West Encounter: New Cultural Beginnings* (Londra: The MacMillan Press, 1982), s. 202-215.

[42] Burada Geoffrey M. White söylediklerini dillendiriyorum, Geoffrey M. White, *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

gördüğünü, kolonileşen, yerli kimliğinin zorla bastırılması olarak yaşamıştır. Ayrı bir tarihsellik ısrarına şekil veren işte bu ayrımdır: yerli tarihi "tarihçilik kolonyalizmi"nin elinden kurtarmak için, sadece kolonyallik öncesi geçmişin hatıralarının yeniden canlandırılması değil, bu geçmişin nasıl tahakküm altına alındığının ve onun kolonyalizme karşı girilmiş mücadelelere nasıl şekil verdiğinin yazılması da zorunludur. Avustralya aborijini, yazar Mudrooroo Narogin'in dediği gibi,

> Bazı Aborijinlerin yaptığı gibi geçmişin sona erdiğini ve unutulması gerektiğini ilan etmek yararsızdır zira bu geçmişin üzerinden daha sadece iki yüzyıl geçmiştir. Aborijin halkının geçmişi ve etkilerini bir yana bırakması için henüz çok erken. Aborijin halkı, problemlerinin büyük bölümünün geçmişin hâlâ aralarında yaşıyor olmasından kaynaklandığını görmelidir. Eğer bunun farkına varılmazsa, topluma ve benliğe zarar vererek süren davranışlar, sadece işsizlik, barınma, sağlık gibi sorunlardan kaynaklanıyormuş gibi görülecek ve bu sorunların çözülmesiyle her şeyin güllük gülistanlık olacağı düşünülecektir.[43]

Mudrooroo'nun yorumları, tarih üzerindeki mücadelenin, sadece kolonileştirenler ile kolonileşenlerin arasında geçmediğini, kolonileşenlerin kendi aralarında da geçtiğini ortaya koymaktadır; kolonileşenlerden geçmişi unutmak isteyenlerle onu hatırlamak konusunda ısrar edenler arasında geçen bir mücadele de olduğunu.[44] Yerelciliğin

---

[43] Mudrooroo Narogin (Colin Johnson), *Writing from the Fringe: A Study of Modern Aboriginal Literature* (Melbourne: Hyland House, 1990), s. 25.

[44] Neumann, "Papua Yeni Gineliler bugünlerde (...) kolonyalizmin dehşetinin onlara anlatılmasıyla pek ilgilenmemektedirler, zira bu tarz açıklamalar potansiyel olarak dünün kurbanlarının bugünkü torunlarını alçaltmaktadır" diye yazmaktadır, "'In Order to Win Their Friendship': Renegotiating First Contact", *The Contemporary Pasific,* 6. cilt, no.1 (İlkbahar 1994), s. 111-145. Benzer şekilde, Deirdre Jordan'da Avustralya'daki Aborijin öğrencilerin beyazların baskısının vurgulanmasından şikayetçi

geçmişin hatırlanması yönündeki ısrarı, onu kolonyallik öncesini şeyleştiren kültürel görüşlerden ayrı kılar ve statükoya karşı bir tehdit haline getirir; her ne kadar bu statüko kültürel çeşitlilik ve farklılık yönünden yeniden tanımlanmış olsa da; Gillian Cowlishaw'ın da yazdığı gibi, "Dört bin yıllık tarihe ve toprakla kurulan ruhsal bağlara, geçmişteki eşitsizlikleri konu alan suçlamalara ve eşitlik mücadelelerinde alınmış eski yaraların sergilenişine oranla daha büyük bir sempati duyulmaktadır."[45] Bunun nedenlerini anlamak güç değildir: şeyleştirilmiş bir kolonyallik öncesi geçmiş, kültürel çoğulculuğun içine de daha rahat yerleştirilebilir, oysa, sadece en temel gelenekler değil geçmişteki mücadeleler de temel alınacak biçimde alternatif bir geleceğin oluşturulması ısrarı bu çoğulculuğun içinde kolay bir yer bulamaz. Aradaki fark, sosyal, siyasi ve ekonomik statükoya karşı koyma olmadan asimilasyonu olanaklı kılan çokkültürcülük ile var olan ilişkiler bütününü ve onlara meşruiyet kazandıran tarihin geleceğini sorgulayan çoktarihciliğin arasındaki farktır.

Yerli tarihsel meydan okuma, bunun da ötesinde, "metaforik" bir yaklaşımı değil maddi olarak temellenen bir yaklaşımı gözler önüne serer. Toprakla olan özel bağın yerli kimliğin temeli olması gerektiği konusundaki ısrar, sadece ruhani, ekolojik hassasiyeti gündeme taşıyan bir anlam taşımaz, kolonyalizm ve postkolonyalizmin mekânsal düzenlemelerini değiştirmeyi de amaçlar. Başka bir deyişle, yercilik sadece farklı etnisitelerin arasındaki ilişkilere di-

---

olduğunu zira "bunun, onlar arasında saldırganlık ve ırkçılık gibi tepkilere yol açmak için yapıldığına ve bir kimlik bunalımına neden olacağına inandıklarını" belirtmektedir, "Aboriginal Identity: Uses of the Past, Problems for the Future?" Jeremy R. Beckett (ed.), *Past and Present: The Construction of Aboriginality* (Canberra: Aboriginal Studies Press, 1994), s. 109-130 ve 119. Söylemeye gerek yok, kendi çıkarları adına geçmişi bastırmak isteyen başkaları da vardır.

[45] "The Materials for Identity Construction", Beckett, *Past and Present*, s. 87-107.

renmekle kalmaz, (kapitalist ya da devlet sosyalisti) sosyal ve siyasi bağlantılara nihai çerçevesini sunan ekonomik ilişkiler sistemine de karşı koyar. Bu karşı koyuş, yerciliği, sosyal değişimin diğer radikal savunucuları için de cazip hale getirir. Tarih dışı bir kültür anlayışı çerçevesinde tanımladığı çeşitli etnisitelerin bir arada var olduğunu varsayan ve siyasi ve ekonomik sistemin bütünüyle ilgili hiçbir şey dile getirmeksizin etnisiteyi sosyal yaşamın belirleyici ilkesi haline getiren çokkültürcülüğün tersine, yerci argümanın tarihselliği, kolonyal geçmişi –hem ideolojik hem de maddi anlamda– ortadan kaldırıp yeniden gerçek bir ortak tarihe dönülmesini sağlayacak ucu-açık bir tasarıya olanak tanır.

TOPARLAYICI İFADELER

Jeffrey Tobin, Jocelyn Linnekin'in Hawaii bağımsızlık hareketine yönelttiği eleştirileri konu alan eleştirisinde, siyasi hareketleri ve bu hareketlerin yerli kimliği oluşturmalarını incelerken bunların içinde bulundukları bağlama dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. "Baskıyı doğallaştıran söylemler ile direnişi doğallaştıran söylemleri birbirinden ayırmak büyük önem taşır" diye yazmaktadır o.[46] Benzer şekilde, Nicholas Thomas, James Clifford ve Edward Said'in "özcülük" eleştirilerine yanıt verirken şunları yazar:

> Bu eleştirilerde, hümanizmin ve özcülüğün farklı bağlamlarda farklı anlamlara ve etkilere sahip olduğu es geçilmektedir. Clifford, bu sorunu sadece düşünsel bir sorunmuş gibi görerek, günümüzde kültürlerin küresel olarak yer değiştirişini insanların aynılığına ya da belli bir türe mensup oluşlarına göre değil de farklılık ve melezliğe göre çözümlemenin daha yerinde olduğunu yazmaktadır. Buna katılırım ama bu, özcü söylemlerin, tasarıları çözümleme yerine seferberlik gerektiren insanlar için de kullanılabildiğini görmezlikten gelen bir görüştür. Said, siyasi bir

[46] Tobin, "Cultural Construction and Native Nationalism", s. 131.

> program ya da bir hükümet ideolojisi olarak yerliciliğin oldukça tehlikeli olduğunu ileri sürebilir, gel gelelim, yerlici bilinç, sırf tarih dışı olduğu ve eleştirmeksizin kolonyal şablonları yeniden ürettiği için arzu edilmeyen bir şey olarak addedilemez. Esas problem, bu tutumların, akademik ve Batılı olmayan temsillere akademik (ve iddia edilebilir ki etno-merkezci) ölçütler yüklemesi değil, yerliciliğin siyasetini tektipleştirerek, yerliciliği paradoksal biçimde özselleştirmesidir.[47]

"Yerlici-ilkelci idealleştirmelerin ancak bugünün ve şimdinin meselelerine karşılık vermeleri ve ölümcül etkiye sahip anlatıdaki 'emperyalist özlemler'in ötesine geçen bir tarihi dile getirmeleriyle üretkenlik kazanabileceklerinin" Thomas da farkındadır.[48]

İronik biçimde, postkolonyal argüman tarih üzerinde ısrarla dururken, izlediği "heterojenlik ve melezlik" ideolojisinin sonucu olarak lokal ayrımlar dışında herhangi bir ayrım yapma konusunda oldukça tarih-dışı bir isteksizliğe sahiptir. Ayrıca bu argüman, baskıya karşı direnişte "kimlik siyaseti"nden başka bir siyasete başvurmayı da olanaksız hale getirir. Komiktir, postkolonyalizm, geçmişin icat edilmiş ya da oluşturulmuş olduğunu öne sürerken, kendi icat ettiklerini de ortaya koyacağına, bunları, Linnekin örneğinin de gösterdiği gibi, tarafsız doğruluk arayışı gibi tezlerle hasır altı eder. Bu perspektiften bakıldığında, postkolonyalizm, yarışan tasarıların arasında, sınırlı bir topluluğun sahip olduklarını insanlığın ebedi koşulu haline getiren bir tasarı olarak ortaya çıkar.[49] Ancak bu tasarı bir gelecek öngörmeyen ve aralarında ayrım yapmaksızın herkesi etnik kıyılarda var olmaya mahküm eden bir tasa-

---

[47] Thomas, s. 187-188.

[48] *A.g.e.*, s. 189.

[49] Frederick Buell, *National Culture and the New Global System*, melezliğin fetişleştirilmesine bir örnektir. Buell, bütüncül bir kimliğin olası olduğunu söyleyen tüm argümanlara karşı hoşgörüsüzdür ve argümanının esas hedefi, baskıcı ile baskı gören arasındaki ayrımı ön plana alanlardır.

rıdır; bu kıyılarda yer alıp, marjinalliklerinden kurtulmaya çabalayanlar da kınanmaktadır.

Kimlik oluşumlarının incelenmesinde siyasal bağlama daha fazla dikkat edilmesi gerekliliği sıradan bir sağduyunun gereğidir. Ancak ne yazık ki, sağduyu saydam olmayan, ideolojik varsayımlarla yüklü bir şeydir. Postmodernistler/postkolonyalistler de kimliği sorgularken büyük ölçüde sağduyuya dayanırlar; ancak bu tutumlar, kendi varsayımlarından başka varsayıma yer bırakmayacak biçimde genelleştirilip evrenselleştirilince git gide daha az şey üretmeye başlar ve siyasi alternatiflerin altını oyan bir siyasi uca sürüklenirler. Kimliğin ya da tarihin oluşturulmuşluğunun keskin bir şekilde farkına varılışı, siyasi ya da ahlaki seçim yapmayı daha karışık, daha güç bir iş haline getirebilir belki; ancak seçim yapma zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Terry Eagleton'ın öne sürdüğü gibi, postmodernizm bir yenilgi ideolojisi olabilir ya da belki de Aijaz Ahmad'ın söylediği gibi, "sınıfsal bir meseledir"; ancak her iki durumda da, kendini, günümüz için genel bir düşünsel ya da siyasal ilkeye çevirmektedir.[50]

Yeni bir denememde, yerciliğin günümüz küresel siyasetinde paradigmatik bir öneme sahip olduğunu öne sürmüştüm.[51] Bu, yerciliğin, Yeni Çağ yerciliğinde kabul edildiği gibi, hazır yapım bir ütopya olduğunu söylemek değildir. Yerciliğin yerli destekçileri, yerli toplumların içinde bulunduğu sorunların gayet farkındadır: Bu toplumların kolonyalizmle geçen yüzyıllar boyunca örgütsüzleştirilişinin ve kolonyalizmin siyasi ve kültürel öncelikleri doğrultusunda yeniden örgütlenişinin yol açtığı sosyal ve siyasi parçalanmayla ve yerel kimliğin tutarsız hale gelişiyle baş etmek için müthiş bir çabanın harcanması gerektiğinin;

---

[50] Terry Eagleton, "Where Do Postmodernists Come From", *Monthly Review*, 47, 3 (1995), s. 59-70 ve Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class*, 36, 3 (1995), s. 1-20.

[51] Arif Dirlik, "Three Worlds or One, or Many? The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism", *Nature, Society and Thought* 7, 1 (1994), s. 19-42.

bu toplumların kültürlerinin, turist endüstrileri ve Yeni Çağ'ın kültürel tüketiciliğince (hem de büyük ölçüde yerli halkların işbirliğiyle) yağma edilmeye devam ettiğinin; ve eski topraklara kavuşma düşünün maddi ve ruhani varlığın yeniden kazanılması amacını taşıdığının farkındadır.[52] İşte, yerli yazarların tarihlerini –onlar için– "gerçekte var olduğu gibi" yeniden ellerine alma isteği, belki de tam da toplumlarının tarihsel yıkımını derinden hissediyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Tarihleri yazılmayarak "tarihsizleştirilen" yerli halklar için tarihten nasıl silindiklerini titizlikle belgelemek büyük önem taşır; zira tarihlerine yeniden kavuşmaları buna bağlıdır.[53]

Ayrı bir tarihe sahip olma ısrarı elbette bazı problemleri de beraberinde getirmektedir; özellikle de etnikleşme eğilimlerinin ve hatta bilginin biyolojikleştirilmesinin dünyayla ilgili ortak bir anlayışa sahip olmaya ve ortak bir siyasi tasarıyı gündeme taşımaya karşı en büyük tehdidi teşkil ettiği bugünlerde. Yerli kültürlerin (turist ya da antropolog tarafından) yamyamca yutulması gerçek bir sorundur ve bu gerçek yerli tasarılar ile yerli olmayan tasarılar arasında bir uçurumun açılmasına yol açmaktadır; özellikle de, kimlik meselesinin, ancak içtekiler tarafından kavranabilecek ruhanilikler ekseninde ele alınması durumunda.

---

52 Churchill savunucusu olduğu "kendi başına yaşam" yaklaşımı konusunda şunları yazmaktadır: "Bunun üzerinde bu kadar ısrar etmemin sebebinin onu yürürlüğe koymaktan çok, onu inkâr edenleri ödün vermeye zorlamak olduğunu kabul etmek zorundayım." "I Am Indigenist", s. 432.

53 Örneğin bkz. Ward Churchill", "Bringing the Law Back Home: Application of the Genocide Convention in the United States", Churchill, *Indians Are Us?*, s. 11-63. Belgelemenin gerekli olmasının en büyük sebebi antlaşma haklarının yasal olarak yeniden kazanılması ve korunmasıdır. *Amerikan Kızılderilisi ve Tarih Problemi* [*The American Indian and the Problem of History*] adlı esere makale verenlerden, yerli olmayan yazarlar tarihin farklı zamanlarından ve anlayışlarından söz ederken, Vine Deloria Jr. gibi seçkin yerli bir bilim adamının eski-moda tarihsel belgelemeyi savunuyor oluşu ilginçtir.

Yine de, yerciliğin, yerel hassasiyetlerin dile gelişi olması sebebiyle, bu problemlerin üstesinden gelmeye yönelik ütopik bir amaca sahip olduğu da ileri sürülebilir. Aynı ütopyacılık –tarih tasarısı– ortak mücadeleler ve amaçlar için bir zemin de oluşturur. Yerli ideoloji, ayrı bir tarih üzerinde ısrarla dursa da, işaret ettiği problemler yönünden diğer tarihlerle ortaklık kurar. Onu günümüzle bağlantılı kılan, kapitalist olsun sosyalist olsun, kalkınma tasarısını sorgulamasıdır; bazı yerli yazarlar, yercilikle sosyalizmin pek çok ortak özelliğe sahip olduğuna dikkat çekseler de, toplumu yeniden olumlama zemininde temellenen yercilik, bildiğimiz devlet sosyalizmlerinin oldukça ötesine geçmektedir.[54] Yerciliğin, yeni çevreci hassasiyetin temeli olarak toprakla olan özel ilişkiyi sunması, dünyada çevreci bilincin yükselişe geçmiş olmasıyla açıkça örtüşür. Onun, otantik geçmişle yeniden bağ kurması, bir bölünmeye işaret etmekten çok günümüze dair önemli bir ders içerir. Eğer geçmiş oluşturulduysa bu her zaman olmuştur ve geçmişle bağ kurulması, bugünkü ve geçmişteki oluşturmaların arasında sürekli bir diyaloğun varlığını gerektirir; tabii bu, doğrusal bir tarih anlayışı açısından geçerli olamaz zira bu anlayışta ahlaki ve siyasi yönden geçmiş ancak soyut bir değer taşıyabilir ve bunun haricinde bugünle olan ilgisi kabul edilmez. Yerli ideolojinin doğrusal zamansallığı reddedişi, geçmişin asla geçmişte kalmadığını ortaya koyarak günümüz problemlerinin çözümünde gerek duyulabilecek "hikâyeler" öne sürer; bu hikâyeler günümüz ihtiyaçlarına cevap verme konusunda farklı bir yerde dursalar bile.[55] Geçmiş ve bugün arasında bir diyaloğun olduğu düşüncesi, günümüzdeki boşluklar

---

[54] Churchill, "I Am Indigenist", s. 409.

[55] Burada tarihin yeniden yazılması derken kastedilen var olan tarihe yerli bir hassasiyetin sokulması değil, tarihin yerli hassasiyetlerle uyum içinde yeniden yazılmasıdır. Lenore Coltheart "Aborijinleri konu alan tarih" ile "Aborijin tarihi" arasındaki farkı başarıyla tartışmaktadır, "The Moment of Aboriginal History", Jeremy Beckett (ed.), *Past and Present*, s. 179-189.

arasında kurulacak, yerli halkların kendi aralarında kurulacak ve onlarla yerli olmayanlar arasında kurulacak bir diyaloğun önünü açar; bu da ortak bir anlayışa ve ortak tarihsel tasarılara var olma şansı tanımaktadır.

Tezini yerli bir hassasiyete dayandıran yerli ideoloji, etnik kimlikleri tanımakla geçiştirilemeyecek sınıfsal ve cinsel baskı gibi problemleri de gündeme taşımaktadır. Nasıl günümüzdeki yerel siyasal hareketlerin, sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite gibi meseleleri, çevresel ve toplumsal ihtiyaçların ışığında yeniden değerlendirmesi gerekiyorsa, yerli ideoloji de yerciliğin anlamını bu meseleler ışığında türetmelidir. Bu hareketler, farklı kimliklerine rağmen, birbirlerinden çok şey öğrenebilirler. Yerciliğin paradigmatik bir öneme sahip olmasının sebebi, günümüz siyasi hareketleriyle ortak problemlere çözüm arıyor oluşu ve bu problemlerin çözümünde ortak eylemin zorunlu olmasıdır.

Bu tartışmayı sonuca bağlarken ve söylediklerimi daha da aydınlatmak adına, burada, günümüz siyasetinin kasvetli havasında boğulan pek çoklarının dikkatini cezbeden bir yerli hareket liderinin şık sözlerine yer vermekten daha iyi bir yol düşünemiyorum:

> Umutsuzluğun ve boyun eğişin seslerine kulak vermiyor herkes. Herkes çaresizliğin içinde sürüklenmiyor. Çoğu insan devam ediyor yoluna; güçlünün ve yüreksizin sesini duyamaz onlar, zira ölümün ve sefaletin kulaklarına tıkadığı gözyaşı ve kan sağırlaştırmıştır onları. Ancak bu dingin zamanlarda, duydukları bir başka ses vardır, yukarıdan değil, dipten esen rüzgarla gelen, dağlardaki yerli halkın kalbinde doğan bir ses, bir ses ki adalet ve özgürlükten, bir ses ki sosyalizmden, bir ses ki umuttan bahseden (...) bu fani dünyanın tek umudundan. Ve köylülerin en yaşlısı Zapata adlı birinden bahseder, kendi halkı için isyan eden ve bir şarkının nakaratını söyler gibi "Toprak ve Özgürlük!" diye haykıran birinden.

Ve köyün yaşlıları, Zapata'nın ölmediğini, geri döneceğini söylerler. Ve yaşlıların en yaşlısı, rüzgarın ve yağmurun ve güneşin *campesino*'lara (İspanyol köylüler) toprağı ne za-

man düzenleyeceklerini, onu ne zaman ekip ne zaman biçeceklerini anlattığını söyler. Umudun da ekildikten sonra biçileceğini anlatır onlar. Ve yaşlılar, rüzgarın, yağmurun, güneşin artık dünyayla başka bir biçimde konuştuğunu ve fakir olanın artık ölümü değil devrimi biçmesi gerektiğini söylerler. Böyle der yaşlılar. Güçlüler dinlemez, ulaşmaz kelimeler onlara zira emperyalistlerin kulaklarına tıkadığı sihirle sağır olmuştur onlar. Fakirlerin en genci "Zapata" diye tekrarlar, "Zapata" diretiyor rüzgarda, dipten gelen rüzgarda, bizim rüzgarımızda.[56]

Seçimler karmaşık görünebilir, ama seçimi yapacak olan yine bizleriz.

[56] Subcommandante Marcos, Alexander CockBurn'den alıntı, "Jerry Garcia and El Sup", *The Nation* (28 ağustos/4 Eylül 1994), s. 192.

DİZİN

Bu kitapta yer alan makaleler, Çin'deki kültürel kendini temsil meselelerinden, çağımızda gerçekleşen değişimlere yanıt olarak, küresel ilişkilerin yeniden kavramlaştırılması gibi daha genel problemlere kadar geniş bir alana yayılmıştır. Yeni küresel kapitalizm çağı, küresel ilişkilerin yeni bir haritasının çıkarılmasını gerektirmektedir; gel gelelim, bu haritanın çıkarılması için öncelikle, günümüzdeki ekonomik, siyasi ve kültürel iktidar yapılarını kavramaya ve eski radikal toplum öngörülerini akılda tutmaya ihtiyaç vardır. Arif Dirlik, günümüzde Avrupamerkezcilik, etnik çeşitlilik ve çokkültürcülük üzerinde yoğun bir şekilde çalışılırken bu iki koşulun es geçildiğini, bunun da küresel ilişkilere egemen olan ve ifadesini kanlı etnik çatışmalarda bulan iktidar meseleleriyle ilgili dikkatleri dağıttığını ileri sürmektedir.

Arif Dirlik, 1940'ta Mersin'de doğdu. Oregon Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. Mühendislik üzerine lisans öğrenimi gördükten sonra, bilim konusunda eğitim görmek üzere Rochester Üniversitesi'ne yazıldı. Kente geldikten kısa bir süre sonra bilim konusundan tümüyle çekilerek, tarih üzerine yoğunlaşmaya başladı ve Çin tarihi üzerinde çalışmaya başladı. Çok sayıda kitabı olan yazarın eserlerinden bazıları şunlardır: *The Origins of Chinese Communism*, New York: Oxford University Press, 1989; *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937.* Berkeley: University of California Press, 1990; *Anarchism in the Chinese Revolution,* Berkeley: University of California Press, 1991; *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932,* (Ming Chan ile birlikte). Durham: Duke University Press, 1991; After the Revolution: *Waking to Global Capitalism*, Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1994; *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism*, Boulder, CO: Paradigm Press, 2006.





ISBN 978-975-619
9 789756 193

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ